

دراسات في تاريخ السودان وافريقيا و بلاد العرب

الجزء الثالث

يوسف فضل حسن



SUDATeK Limited
Khartoum
2008

Dr. Binibrahim Archive

اعادة رفع وتحميل الكتاب
الخميس ٢٨ شعبان ١٤٤٦ هـ

**دراسات في تاريخ السودان
وافريقيا و بلاد العرب**

الجزء الثالث

دراسات في تاريخ السودان وافريقيا و بلاد العرب

الجزء الثالث

يوسف فضل حسن



SUDATEK Limited
Khartoum
2008

يوسف فضل حسن

بري، الخرطوم

٢٤ ربيع الآخر ١٤٢٨ هـ

الموافق ٣٠ أبريل ٢٠٠٨ م

دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب ،

يوسف فضل حسن

الجزء الأول في عام ١٩٧٥ م

الجزء الثاني في عام ١٩٨٦ م

الجزء الثالث في عام ٢٠٠٨ م

الجزء الرابع في عام ٢٠٢٢ م



SUDATEK Limited
Khartoum
2008

الإهداء

المحتويات

الإهداء	٧
المحتويات	٩
مقدمة	١١
بعض مظاهر التواصل الأفريقي	١٩
ملامح من الاتجاهات العامة للنهج التاريخي للدراسات العليا في الجامعات العربية	٥١
جذور التعاون الثقافي العربي الأفريقي ودور جامعات المنطقتين في تنميته	٧٣
سودان وادي النيل في كتب الرحالة العرب في العصر الوسيط	١٠١
أسماء الأعلام في سودان وادي النيل	١٣١
التمازج العرقي والثقافي ودوره في بناء الدولة السودانية - سلطنة الفونج نموذجاً	١٧٣
السوداني - ملاحظات أولية حول التنوع الثقافي وتطور مفهوم الهوية في السودان	١٩٧

مقدمة

بصدور هذا الكتاب أكون قد وضعت حجراً جديداً في بناء كنت بدأت قبل ما يربو على الثلاثين عاماً، هو دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، الذي صدر الجزء الأول منه عام ١٩٧٥، ثم أعقبه الجزء الثاني في عام ١٩٨٦، وهأنذا أوفي بما وعدت به القارئ الكريم، والمهتمين بتاريخ السودان على وجه الخصوص، بانجاز الجزء الثالث، والذي أرجو أن لا يكون الأخير.

تؤرخ الأجزاء الثلاثة مجتمعة لبعض الفترات التاريخية في السودان وادي النيل، ومناحي الثقافة السودانية والتطور الذي صاحب هذه الثقافة والتيارات المؤثرة فيها، وهي ما عنيت به "بتاريخ أفريقيا وبلاد العرب" باعتبارهما جزءاً مكملًا "لتاريخ السودان" فهما الرافدان الأساسيان للذان أثرا على مجريات الأحداث في السودان. وبهذه القناعة تخطيت الحدود الجغرافية لسودان وادي النيل فسي بعض بحوث الجزء الثاني، وفي هذا الجزء الثالث، وتعرضت إلى أثر شبه جزيرة العرب على أفريقيا بصورة عامة، في سياق محاولة تفسير الخاص بالعام في فهم مجرى التاريخ السوداني.

وبطبيعة الحال فإن هذا الجزء من دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب يسير على نسق الجزئين السابقين، تحركه قناعة صارمة بأن السودان لم يكن مجرد جسر عبرت عليه الثقافة العربية والإسلامية إلى أفريقيا، ولا بوتقة انصهرت فيها الثقافتين، العربية والإفريقية، فحسب وإنما كانت للسودان شخصيته

التاريخية المميزة منذ فجر التاريخ، ولعل المتابع لشخصية السوداني يجد أنها استطاعت أن تسودن الثقافة العربية والإسلامية قبل أن تتقبلها، كما أبرزت كينونتها الخاصة في إطار الثقافة الإفريقية التي تنتمي إليها.

ناقش هذا الجزء، من دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، "التواصل الأفريقي" بهدف التأكيد على أن الثقافات الإفريقية لم تكن تعيش في جزر معزولة عن بعضها البعض، كما أن الصحراء الإفريقية لم تكن حاجزاً للتواصل بين أفريقيا شمال الصحراء وأفريقيا جنوب الصحراء، بل وعلى النقيض مما ذهبت إليه معظم كتابات المؤرخين الأوروبيين فإن الإنسان الأفريقي استطاع التواصل لغوياً وسلالياً وثقافياً. وعلى الرغم من قلة المعلومات لدينا عن تواصل بشري وثقافي بين أجزاء القارة، حتى قدوم العرب والمسلمين، إلا أن بعض الإشارات في مؤلفات علماء الآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا واللغات دفعتنا لترجيح وجود مثل هذا التواصل المبكر، وبفرضية أساسية مؤداها أن الهجرات البشرية بدافع البحث والمرعى، أو الاستيطان والإغارة، مع هجرة الأفكار والثقافات من جهة أخرى، شكلت مجتمعة أساس هذا التواصل الأفريقي - الأفريقي المبكر، وأن اللغة كانت هي الماعون الذي تنتقل عبره الأفكار والثقافات، وهي الأداة المركزية للتواصل؛ بهذه الفرضية نخوض غمار بحثنا عن التواصل الأفريقي - الأفريقي. وغني عن القول أن عوامل مثل الإسلام، والاستعمار الأوربي لأفريقيا كان لها أثراً على هذا التواصل، كما عززته اللغة العربية، بما يميزها من بعد روحي وديني يقتدرن بالإسلام.

تعرضت في المقالة الثانية من هذا الجزء، بإيجاز، "لملامح من الاتجاهات العامة للنهج التاريخي للدراسات العليا في الجامعات العربية" وهي دراسة منهجية تركز على الدراسات التاريخية بعامة وفي مجال الدراسات العليا بخاصة أعتمدت فيها، بدرجة كبيرة، على تجربتي الخاصة، وقد قضيت في حقل تدريس التاريخ

لطلاب الجامعات والدراسات العليا حوالي نصف قرن من الزمان، وآمل أن تسهم هذه الملاحظات في دعم التوجهات العلمية التي تسير عليها جامعاتنا لجعل مقرراتها التاريخية أكثر استجابة لحاجة مجتمعنا العربي وأكثر ملائمة للعصر الذي نعيش فيه.

ومما لا شك فيه تواصل أفريقيا عربياً قد نشأ منذ وقت مبكر وهو ما تعززته الشواهد التاريخية والأثرية واللغوية، وتأسيساً على هذه النقطة جاء بحثنا عن "جنور التعاون الثقافي العربي الأفريقي ودور جامعات المنطقتين في تنميته"، في محاولة لتقويم تجربة التعاون الأفريقي - العربي، ومناقشة أهمية التنمية الثقافية في دعم وتطوير هذا التعاون، وتبيين الأدوار الجوهرية التي يمكن أن تلعبها الجامعات لدعم التنمية الثقافية وتأمين مسارها لتعزيز وتطوير التعاون الأفريقي - العربي لمجابهة العولمة الاقتصادية والثقافية وتكتلات عالم القرن الحادي والعشرون. والشريحة ٢

أما السودان وادي النيل في كتب الرحالة العرب في العصر الوسيط فهو بحث يستعرض أهم الرحالة العرب الذين زاروا السودان وادي النيل، ويترسم السمات العامة لهذه البلاد كما يستخلص من كتاباتهم، وتحاول الورقة أن تجد إجابات على أسئلة: لماذا زار هؤلاء الرحالة السودان؟ وكيف رأوه؟ وكيف تناولوه في كتاباتهم؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على ما كتبوه كمرجعية تاريخية لسودان وادي النيل في العصر الوسيط؟

أسماء الأعلام في السودان وادي النيل تشغل الجزء الخامس من هذا الكتاب، وهو بحث مشترك أسهمت فيه، بنضج عالي ومعلومات غزيرة ومنهج دقيق، الدكتور توحيد عثمان حضرة، وقد أختارته للنشر في هذا الجزء لجدته وطرافته، كما أنه يصب في الإطار العام الذي وضعته للكتاب، فهو يبين التنوع النثر في الثقافة السودانية، وكيف أن أسماء الأعلام مزيج من الأسماء المحلية

(النوبية، البجاوية، الفونجاوية، النوباوية، الفوراوية، ...) وبين الأسماء الوافدة (العربية، الإسلامية، الفارسية، التركية، النيجيرية، الأثيوبية، والأوربية). وقد نتج هذا التنوع من تدفق هجرات عرقية وتيارات ثقافية عديدة إلى السودان وادي النيل، ومن تفاعل تلك الروافد مع الموروثات الوطنية عبر قرون من الزمان. وتعكس هذه الدراسة أن رموز الثقافة في البلاد وما تحويه من معتقدات محلية وتعاليم نصرانية مازال ماثلاً للعيان نابضاً بالحياة، وقد أدى هذا التباين بشكل عام إلى ثنائية عربية أفريقية طاغية في أسماء الأعلام. وعلى الرغم من قوة التأثيرات الوافدة إلا أن أسماء الأعلام تؤكد رسوخ الشخصية السودانية وتميزها، وهو يؤكد حراً بعض أسماء الأعلام التي اقترنت بالسودان دوناً عن سواه.

الورقة السادسة من هذا الجزء خصصتها "للتمازج العرقي والثقافي ودوره في بناء الدولة السودانية: مملكة الفونج نموذجاً"، ولما كان مثل هذا البحث يتطلب تحليلاً لمقومات الدولة السودانية ومكوناتها الثقافية والعرقية عبر تاريخها الطويل، فقد حرصت الدراسة، في مقدمتها، على تتبع نشوء الحضارات السودانية واضمحلالها على مر الحقب التاريخية وحركة المجموعات العرقية وهجراتها، بالتركيز على هجرة المجموعات العربية إلى السودان، في محاولة لرسم الإطار العام لمكونات الدولة السودانية.

ويرادف مصطلح التمازج العرقي، في هذه الورقة، مصطلح الاختلاط البايولوجي، وهو واحد من القواعد الرئيسية التي يبني عليها التمازج الثقافي، ولعل خير تجلي لهذا التمازج العرقي أسطورة الغريب الحكيم وظاهرة تمثيل النسب العربي وهما من الموضوعات التي أولتها هذه الدراسة اهتماماً خاصاً. إذاً فنحن هنا إزاء محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على تاريخ تكوين سلطنة الفونج الإسلامية، وكيف ساهم التمازج العرقي والثقافي في بنائها، بقصد الإفادة مما حققته تلك الدولة من تدوير للولاءات القبلية والعرقية والثقافية في كيان واحد.

الفتوة

الورقة السابعة والأخيرة، والتي قصدت أن تكون نهاية هذا الجزء من دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، فهي "السوداني: ملاحظات أولية حول التنوع الثقافي وتطور مفهوم الهوية في السودان"، إذ أنها بمثابة الهدف النهائي الذي تسعى كل الأوراق السابقة إلى بلوغه عبر طرق مختلفة. فالدراسة محاولة لاستقراء تاريخ السودان عبر تتبع مصطلح "السوداني"، (وأعني به هنا مفهوم الهوية الوطنية السودانية، وإلى أي مدى استوعبت هذه الهوية التنوع الثقافي الموجود في السودان. وتسعى الدراسة لاستخلاص مفهوم "السوداني" في إطاره الجغرافي المحدد في كل فترة تاريخية، ودرجة استيعاب التنوع الثقافي في هذا المصطلح، وبالمقابل دور هذا التنوع في تطور مفهوم الهوية بلورة شخصية "السوداني" نفسها. وتخلص الورقة إلى أن تأكيد وتعميق مفهوم الوحدة الوطنية هو مفتاح الانعتاق من التخلف وسلبات الماضي. وأن التطور المنشود يعني وضع "السوداني" في إطار العصر وذلك بتأكيد الانتماء الوجداني للجذور الحضارية والأخذ بأساليب العصر في انفتاح رشيد على تجارب الأمم المتقدمة.

وبعد، فجلُّ هذه الأوراق أعدت في مناسبات مختلفة، وجاء تجميعها في كتاب واحد استجابة للتوجه العام الذي درجت على اتباعه منذ صدور الجزء الأول، وهو البحث في تاريخ السودان وتطوره الثقافي والاجتماعي عبر مقالات قصيرة مركزة، ثم تجميعها لتحقيق الفائدة المرجوة من كتابتها. وبطبيعة الحال فإن كتابة كل ورقة على (حد) يفرض قدراً من التكرار في هذه الأوراق، فعملت على تلافي هذا التكرار بالتنسيق والإحالة في الحدود التي لا تخل بتماسك الورقة. أما ما وجب تكراره فتركته على حاله من باب وقع الحافر على الحافر. وغني عن القول أنه ما من منهج محدد تم اتباعه في كتابة هذه الأوراق، وإنما تنهل كل ورقة من مناهج ومداخل البحث التاريخي بحسب الحقبة التي تتناولها، والرقعة الجغرافية التي تغطيها، وطبيعة الموضوع الذي تناقشه. وهو ما ينطبق على نوعية المصادر

التي اعتمدت عليها والتي تتباين بين الوثيقة التاريخية والاستنتاجات الأثرية
والروايات الشفوية والشواهد اللغوية، ... إلخ.

وأرجو أن أختتم هذه المقدمة بشكر خالص وعميق لكل من دعموا هذا
الكتاب وعلى رأسهم الدكتورة توحيدة عثمان حضرة وقد بذلت قصارى جهدها
ليرى هذا الكتاب النور، وللبروفيسر الأمين أبو منقعه محمد الذي راجع الورقة
الأولى، وللبروفيسر قاسم عثمان نور الذي أعد كشف الكتاب، وللدكتور عبد الله
صالح والأستاذ عباس الحاج وقد أجريا قلميها على مسودة الكتاب تصويهاً
وتصحيحاً، والأستاذين إسماعيل محمد توم وأحمد محمد حمدتو اللذين راجعا
الكتاب، والأستاذ محمد مصطفى النور الذي تابع معي كل مراحل طباعة الكتاب
وإخراجه على جهاز الحاسوب، والفنان أبوبكر سليمان الذي زينته الفنية
الغلاف الخارجي للكتاب، والشكر لله سبحانه وتعالى من قبل ومن بعد.
والله من رواء القصد مرشداً وهادياً

يوسف فضل حسن

بري، الخرطوم

٢٤ ربيع الآخر ١٤٢٨ هـ

الموافق ٣٠ أبريل ٢٠٠٨ م

و من قطر والدعوات

الموسيقية المتحددة - الأستاذة لميس حاردي و البروفيسور

الموسيقية - د. سعاد محمد محمد النور ، والأستاذة كريمة الخليفة

والأستاذة ٣١٩ : علماء في

١٤٢٨ هـ

البحر من الخزف اراء سبطا

* بعض مظاهر التواصل الأفريقي

٢٤

تعتبر

أفريقيا ثاني أكبر القارات مساحة إذ تبلغ مساحتها (بما فيها الجزر المجاورة لها) ٣٠,٢٧٧,١٣٥ كم^٢، ومع أنها تحتل ٢٠% من المساحة الكلية للكرة الأرضية فإنها تمثل نحو ١٠% من العمران البشري في سائر العالم.^(١) وقدّر البعض عدد اللغات الإفريقية بما يزيد عن

الثمانمائة لغة. ومع غلبة اللون الأسود على كثير من شعوب القارة، فإنها شديدة التنوع إثنوغرافياً. وتتطلق هذه الورقة في مناقشة عملية التواصل الأفريقي من فرضية أساسية مؤداها أن الهجرات سواء كانت البشرية بدافع البحث عن المرعى، أو الاستيطان، أو الإغارة من جهة، وهجرة الأفكار والثقافة من جهة أخرى، شكلت أساس التواصل بين مختلف أجزاء القارة، كما كانت اللغة هي الماعون الذي تنتقل عبره الأفكار والثقافة وهي الأداة المركزية للتواصل. وأسهمت العوامل التاريخية في تعزيز هذا التواصل خصوصاً إبان فترة انتشار الإسلام في القارة والذي منح عدداً من الشعوب الإفريقية رابطاً روحياً يتجاوز في عمقه حدود الإقليمية والإثنية. وفي فترة لاحقة ساهم الاستعمار الأوربي، بشكل غير مباشر، في إعطاء الشعوب الإفريقية قاسماً مشتركاً لهويتها وتعميق معاني التواصل، وهو ما تبلور بصورة واضحة في أيديولوجيات حركات التحرر الإفريقية.

العنوان نفسه

* نشرت هذه الورقة أول مرة، بنفس العنوان، في التداخل والتواصل في أفريقيا، أوراق المؤتمر العلمي، ملتقى الجامعات الإفريقية، جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم، يناير ٢٠٠٦، ج ٣، ص ١٩٤.

التواصل البشري واللغوي والثقافي والديني والاقتصادي في أفريقيا

تشير كلمة السلالة أو "العرق" إلى مجموع الذين يرجعون بنسبهم لأصل واحد، ونتيجة لذلك يكون هناك على الأرجح تقارب بين سماتهم الجسدية. وغني عن القول أنه لا توجد سلالة بشرية نقية على الإطلاق.^(٢) وسبب ذلك هو الاختلاط والتمازج الناتج عن الهجرات البشرية المستمرة منذ عهود سحيقة. والآن لا نكاد نعرف شيئاً عن حركة الشعوب التي عمرت هذه القارة، ومع أن الحراك السكاني من خارج القارة وداخلها ما زال موضوع جدل علمي كبير، فإن بعض ما كتب في هذا الشأن لا ينتهي إلى علم يقين، ولكن تبين مقارنة دراسات علماء "الإنسان" واللغة والثقافة عن تاريخ أفريقيا القديم أن الأنثروبولوجيا قدمت نتائج أثبتت وأشد استقراراً من دلالات اللغة، التي تخضع لتغيرات سريعة، أحياناً، في ظرف بضعة أجيال، ومثلها الثقافة أيضاً ولكن على نسق أبطأ، ما لم تؤثر البيئة الحيوية على الخصائص الجسمانية Physical Character.^(٣)

ولعل خير مثال لذلك تجربة الاستيطان الزنجي في أمريكا الشمالية حيث حلّ الزوج في بيئة ووسط جغرافي يختلف عما ألفوه في أفريقيا، إذ احتفظ الأفرو-أمريكي بشكله الأفرو-أنثروبولوجي، بينما تمثل اللغة الغالبة في مجتمعه الجديد خلال جيلين أو نحو ذلك واحتفظ إلى حد ما بقدر من إرثه الثقافي الأفريقي ممثلاً في الموسيقى والرقص والمعتقدات.^(٤)

إن التوزيع الحالي للشعوب في أفريقيا هو توزيع لغوي يتبناه علماء الأنثروبولوجيا، وهو توزيع اقتضته الضرورة العلمية لتيسير البحث.^(٥) وحقيقة الأمر أن القارة قد شهدت عملية اختلاط واسعة بين أفراد الجنس البشري، ولكن لا نعرف على وجه الدقة أي سبيل سلكت تلك الشعوب في حراكها. وإذا طبقنا مفهوم "السلالة"، كما ألمحت من قبل، فإن السؤال هو هل يجوز أن نكتفي بسلالتين فقط: الأولى "زنجية"، وإليها ينتمي جل السكان السود، والثانية عربية؟ وحتى بين هؤلاء العرب فالمصطلح لا يحمل دلالة "عرقية" وإنما تغلب عليه الدلالة الثقافية. ونتيجة الانتشار الواسع للشعوب الأفريقية وما تبعه من اختلاط شديد فإننا نشير إلى المصطلحات الدالة على الهجين الجديد مثل الشعوب الحامية (أو الناطقة باللغات الحامية) والحاميون النيليون، والكوشيون، والزنوج،

والشعوب المترنجة Negroid والبانتيو والبوشمن Bushmen والهننتوت وغيرها من
الأسماء التي سيرد بعضها فيما يلي. شكري

لا تتطابق الخريطة اللغوية للقارة الأفريقية مع خريطة توزيع النماذج الإثنية (أو
العرقية) Racial Types المتداولة في يومنا هذا. ولعل هذا التطابق كان موجوداً في
الماضي البعيد، ولكن ما أن تضاعف عدد المجموعات الإثنية، وكثرت هجراتها، وزاد
اختلاطها وامتزاجها بمجموعات أخرى، عبر حقب طوال، زال التطابق بين التطور اللغوي
والتكوين العرقي. ونعني بعملية تكوين أنماط عرقية: وراثة الخصائص الوراثية
Genetic Heritage والملاءمة التدريجية مع البيئة. ^(٦)

ولعل ما يرجحه بعض الباحثين من أن سهوب أفريقيا الشرقية كانت أقدم منطقة
استوطنها الإنسان في القارة يوضح بعض ما قصدت. فهذه المنطقة تقطنها اليوم شعوب
من سلالة الزنج تتكلم لغات البانتو، ولكن سبقهم إلى نفس المنطقة مجموعات من السان
والخوي - خوي الذين يمثلهم اليوم السانداوي Sandawe والهادزابي Hadzapi. وهناك
شعوب أخرى في المنطقة ذاتها يتحدثون بلغات كوشية أو لغات تابعة لمجموعات لغوية
أخرى كالإراكو Iraqw على سبيل المثال. وهذه اللغات تخص الشعوب التي كانت تعيش
في تلك الأطراف قبل قدوم الناطقين بلغات البانتو، الذين وفد بعضهم في فترات حديثة
نسبياً، على حساب السلالات العرقية الأقدم والتي كانت تحترف الصيد في أراض شاسعة
من وسط وجنوب إفريقيا، وعرفت هذه السلالات بالخوي والسان. ^(٧) وقد جمعت بعض
كتب الأنثروبولوجيا بينهما في العرق وأطلقت عليهما الخويسان. وكانت الغابات
الاستوائية تزخر بمجموعات من الأقزام، تعيش في شبه عزلة منذ عهود سحيقة، بينما
غلب البوشمن Bushmen على أجزاء كبيرة من وسط وجنوب أفريقيا، ولكنهم
ينحسرون حالياً في إقليم شبه الصحراء الواقع في جنوب غرب أفريقيا. ^(٨)

أما في شمال القارة، فإن المجموعات البشرية الأصلية ذات بشرة فاتحة،
ويعتبرهم بعض الباحثين جزءاً من الشعوب "المتوسطة"، نسبة إلى البحر الأبيض
المتوسط، وينسبهم آخرون إلى الشعب الأسمر Brown Race. ^(٩)

ومما يؤكد ذلك ما جاء في مصادر الدولة المصرية القديمة. التي تصف التامهو، أي الليبيين، بأنهم ذوو بشرة فاتحة وعيون زرق، بينما تصف المصادر شعوب تهنو بأنهم ذوو سحنة قاتمة. وتصف المصادر اليونانية الأثيوبيين الذين يعيشون جنوب مصر أنهم ذوو بشرة فاتحة وأن بعضهم ذو لون أدكن. ويبدو من هذه الملاحظات أن السكان الأصليين كانوا على درجة من الاختلاط والتمازج حتى في ذلك الزمان الباكر. (١٠)

كان أثر الفتح العربي لشمال أفريقيا في القرن السابع وما تبعه من هجرات عربية عظيمة، إذ استعرب المصريون والبربر، وصار جلهم عرباً باللغة والثقافة. ولم تبق لغة البربر إلا في أجزاء من المغرب الأقصى وبلاد "القبائل" بالجزائر، وفي جبل نفوسة والواحات. ووفقاً لعلماء الأنثروبولوجيا فإن الملامح الأساسية للسكان الأصليين ما زالت باقية. ويدل ذلك أن الخصائص الأنثروبولوجية أكثر استقراراً من معطيات اللغة والثقافة ما لم تؤثر البيئة الحيوية على الجسم، وهو ما ألمحنا إليه من قبل. (١١)

ويبدو أن شعوب الشمال الأفريقي كثيراً ما توغلت، عبر مئات السنين، في منطقة السافانا وما وراءها على شكل هجرات نتيجة تغير في المناخ أو بسبب مجاعة أو غارة. وقبل هذا الاختلاط والامتزاج كانت السلالة الزنجية Negros هي الأغلب، خاصة في الأجزاء الواقعة جنوب الصحراء ومنطقة السافانا. والمهم في الأمر أن كلاً من الزوج والشعوب المترنجة والشعوب "السودانية" كانوا في حالة توسع مستمر. (١٢)

خلال القرن التاسع عشر اصطبغت معظم البحوث العلمية الخاصة بأفريقيا بآراء العلماء الألمان. ومن الأفكار السائدة في ذلك الوقت أن الشعوب الأفريقية لا تاريخ لها. وطرح أولئك العلماء نظرية مفادها أن تطور أفريقيا تم بتأثير "الحاميين" الوافدين من آسيا. وكان أولئك العلماء يعتقدون أن آسيا هي مهد البشرية ومنبت السلالات العرقية التي نزحت إلى أوربا وأفريقيا. (١٣) وكان استو Stow عالم الأثنوغرافيا الإنجليزي على قناعة بأن السان، وهم أقدم المجموعات البشرية الأفريقية، قد وفدوا إلى أفريقيا في موجتي هجرة منفصلتين عبر مضيق باب المندب في البحر الأحمر، وتلتها موجات مهاجرين آخر من الحاميين والساميين. ونجد في مؤلفات ستولمان Stullmann تفاصيل دقيقة عن تطور الثقافات الأفريقية، مؤكداً فيها أن سكان أفريقيا الأصليين - الأقزام والسان - تكاد لا تملك

أي عنصر ثقافي. وفي موجات هجرة أخرى، قدم من جنوب شرقي آسيا الزوج ذوو البشرة الداكنة والشعر ^٣المجعد، وانتشروا عبر السهوب "الإفريقية"، وتوغلوا في الغابات الاستوائية. وكان مما أدخلوه أسلوب فلاحية بسيطة وبعض الآلات والأدوات الخشبية. وكانت هذه الشعوب تتحدث لغات متقطعة Isolating Languages. ثم وفد "الحاميون الأوائل"، وهم من أصل آسيوي أيضاً، ولكن من مناطق تقع شمال مهد الزوج الأنف ذكرهم. وأدى تزواج الحاميين الأوائل مع الزوج إلى ظهور البانتو. ومن سهوب آسيا الغربية توالى موجات الحاميين ذوي البشرة الفاتحة، عن طريق برزخ السويس. أو عبر مضيق باب المندب. وقيل إن هؤلاء الحاميين هم آباء الفلاني والهوسا والماساي، والباري والقالا والصوماليين والخوي-سان. ويقرر ستولمان أن موجات الهجرة اللاحقة كانت من الشعوب السامية، التي وضعت أساس الحضارة المصرية، وتلاههم الهكسوس، فاليهود إلى مصر؛ وإلى الهضبة الاثيوبية توافدت قبائل حبشت والأمهرة. وفي القرن السابع الميلادي بدأت الهجرة العربية التي عمت أجزاء كبيرة من شمال القارة وشرقيها. وقد أدخلت هذه الشعوب المهاجرة أنماطاً جديدة من الثقافة لم تكن معروفة عند الأفارقة من قبل. وقد وجدت آراء ستولمان حول البناء التدريجي للثقافة الإفريقية بفضل أعراق بشرية وافدة - تطويراً واهتماماً من علماء آخرين من ألمانيا والنمسا وإنجلترا. (١٤)

وفي مجال اللسانيات ظهرت نظرية حامية تسيير على نسق مواز لآراء المدرسة الثقافية التاريخية أنفة الذكر، وكان رائدها س. ماينهوف Meinhof ومؤداها أن أسلاف شعب السان، وهم أقدم شعب أهلي في أفريقيا، يمثل عرقاً متميزاً ويتحدث لغة ذات تنغم، وأما الزوج، مواطنو المنطقة الاستوائية و"السودانية" (الإشارة إلى أجزاء من بلاد السودان الوسطى والغربية) وهم من أقدم السكان يتكلمون لغات متقطعة ذات أصوات وجذور وحيدة المقطع. ولما قدمت الشعوب الحامية من جزيرة العرب إلى السودان أو بلاد السودان، عبر الشمال الأفريقي، كانت تتكلم لغات تحويرية، يمكن تصريفها، Inflected Languages. وتحترف هذه الشعوب تربية الماشية وهم في نظر ماينهوف ذوو ثقافة أعلى من ثقافة الزوج. وامتد جزء من هذا الزحف الحامي إلى منطقة السافانا

في أفريقيا الشرقية، وامتزج الوافدون بالوطنيين، وكانت نتيجة هذا الامتزاج ظهور شعوب ناطقة بلغة البانتو. (١٥)

وقد أيد عدد من علماء اللغات هذه النظرية الحامية، والتي انتشرت من ألمانيا إلى باقي أقطار أوربا الغربية، إلا أن فترة ما بين الحربين العالميتين شهدت انهيار النظريات الحامية مثل موطن الإنسان الأول. ولعل السبب الأساسي يرجع إلى اكتشاف جسد إنسان قديم في ولاية الكاب في جنوب أفريقيا عام ١٩٢٤م، (١٦) وتتابع الاكتشافات في تنزانيا وكينيا وأثيوبيا والسودان. وتؤكد هذه الاكتشافات، والحفريات الأثرية بصفة قطعية أن تطور الإنسان وكل نماذج العرقية قد تم داخل أفريقيا وبذلك أسدل الستار على نظريات الهجرات البشرية الوافدة من الخارج. ولكن الحراك السكاني الداخلي واصل مساره، وكانت نتيجته وجود مجموعات لغوية ذات خصائص متقاربة في أجزاء مختلفة، ومتباعدة أحياناً، داخل القارة.

بدأ التصنيف الكامل للغات الإفريقية في مطلع القرن التاسع عشر، اعتماداً على بعض المادة اللغوية المعينة على ذلك. (١٧) والتصنيف المذكور أدناه من وضع عالم اللغات البروفيسير جوزيف غرينبرج، وضع أساسها في سلسلة من المقالات في دورية *Southwestern Journal of Anthropology* في عام ١٩٤٩-١٩٥٠م، درس فيها المؤلف كل الأدبيات السابقة، ولكن على نسق وراثي تماماً، وبنهج يربط بين الصوت والمعنى في وقت واحد سواءً أكان الشأن درس الجذور أم المركبات الصوتية. وفي الختام قسم غرينبرج اللغات الإفريقية إلى أربع أسر رئيسية، (١٨) نذكر سماتها العامة وأفرعها الأساسية باختصار فيما يلي:

أولاً: الأسرة الأفرو-آسيوية

وتسمى أيضاً باللغات الحامية - السامية، وتنتشر على كامل أفريقيا الشمالية، وجلّ القرن الأفريقي (أثيوبيا والصومال) وتمتد بعض أفرعها الكوشية إلى تنزانيا. ثم إن الفرع السامي يغطي معظم لغات الشرق الأوسط. وتتكون المجموعة الأفرو-آسيوية من خمسة فروع:

أ. البربرية: ولها تفرعات داخلية مختلفة، منها لغة الطوارق المنتشرين في الصحراء الكبرى.

ب. المصرية القديمة: وقد وثقت في أقدم عهودها بنقوش هيروغليفية وبرديات هيراطيقية Hieratic، ووثائق بحرف ديموطيقي Demotic؛ وفي العهد المسيحي تواصل التخاطب بالمصرية القديمة، وكتبت بحرف يوناني وعرفت تلك اللغة بالقبطية، وظلت متداولة كلغة تخاطب حتى القرن السابع عشر. (١٩)

ج. الفرع السامي: ويتكون من عدة فروع ولهجات، من أهمها اللغة العربية المنتشرة في شمال إفريقيا وأجزاء من السودان وادي النيل وشاد، وكذلك لغات أثيوبيا السامية (مثل الجعز، وكانت لغة مكتوبة: كتب بها الكتاب المقدس، وكانت أداة تواصل مهم بين الأثيوبيين) والأمهرية والتقرينيا والتقري والهربية.

د. الكوشية: وتنتشر في مناطق واسعة، وتتكون من عدة لغات مثل البجة، أقاو، فلاشا، بلين، عفر، ساهو، قالا، سيدامو، والصومالية، وقد انتشر بعضها في تنزانيا وتأثر بعضها بلغة البانتو من حيث النحو والمعجم. أما ما يعرف باللغات الكوشية الغربية فيمكن تقسيمها إلى مجموعتين أري-بانا ومجموعة ثانية تتكون من عشرين لغة. ويتكون القسم الأخير من اللغات الكوشية من اللغات الشادية والهوسا، وهي أكثر اللغات انتشاراً في غرب أفريقيا، وتقسم الهوسا إلى تسع لغات فرعية. (٢٠)

ثانياً: أسرة النيجر كرفانية

تتكون من فرعين مختلفين من حيث عدد الناطقين بهما ومداهما الجغرافي. فالفرع الأول النيجر-كونغو يغلب على جزء كبير من أفريقيا شبه الصحراوية، وينتشر عبر معظم أفريقيا الغربية وأجزاء من بلاد السودان الأوسط والشرقي، ويحتل جزءاً من البانتو جُل أفريقيا الوسطى والجنوبية، والفرع الثاني، وهو الكرفانية، محصور في كرفان.

والتقسيم الرئيس في مجموعة النيجر-كونغو هو التفرع بين لغات مندي وغيرها. ويجمع الباحثون على تقسيم المندي، إلى مندي طان، ومندي فور. ويقسم غرينبرج لغات

النيجر إلى خمسة فروع: الغربي الأطلسي West Atlantic، كوا البنيوي- كوا، وأدماوا الشرقي، مندي، دنوي، كونغو، وعلى سبيل المثال يحتوي الغربي الأطلسي على الفولا، وولوف، وبولا.

وعلى عكس أسرة النيجر-كونغو واسعة الانتساع والتشعب/ فإن الفرع الآخر النيجر-كردفان يتقاسم جبال كردفان مع لغات متنوعة من الأسرة النيلية الصحراوية. ويتكون فرع النيجر-كردفان من خمسة فروع: التومتوم Tumtum، كواليب، تقلي، تلودي، وكاتلا. (٢١)

ثالثاً: الأسرة النيلية الصحراوية

إحدى كبرى اللغات الزنجية الأفريقية ويتكلم بها بصفة عامة (في منطقة) شمال لغات نيجر-كونغو وشرقيها، وتسود مناطق وادي النيل الأعلى، والجهات الشرقية من الصحراء والسودان، وفي الصونقي على نهر النيجر، ومن فرعها الشاري-نيل الذي يحوي معظم لغات هذه الأسرة، وتتكون فروع الأسرة النيلية - الصحراوية من الصنغي، الصحراوي، كانوري، كانمبو، تيدا-دازا، زغاوة، برتي، مابان، الفور، شاري-نيل، كومان (كوما، ادوك، قولي، قومز، وماو، ... إلخ).

وتتكون لغات الشاري-نيل من مجموعتين: أ. السوداني الشرقي، ويتضمن عشرة أقسام منها النوبة: نوبة النيل، نوبا كردفان، الميدوب، برقد، مورلي-دنقا، باريبا، انقسنا، الداجو ونيلي، ويتكون من فرعين غربي: (بورم، مجموعة لوي، دينكا، ونوير)؛ شرقي (باريا، توركانا). ب. السوداني الأوسط، وتتكون من ستة فروع منها البقو-باقرمي، الكريش، مورو-مادي، وغيرها. (٢٢)

رابعاً: أسرة الخويسان Khoisan

تنتشر معظمها في أفريقيا الجنوبية، وفي شمال تنزانيا وتندرجان تحت اسم الهادزابي والسنداوي. وقد ورد الحديث عنها من قبل. وتتميز لغة الخويسان بأنها ذات تنغم خاص Click Sounds.

ولعل ما ذكرنا من تفصيل نسبي في موضوع اللغات الأفريقية وانتشارها يشير إلى تواصل لغوي واسع بين أجزاء القارة الأفريقية. وعلى الرغم من تعدد اللغات

الإفريقية، إلا أن إمكانية تصنيفها تحت أصول واضحة تؤكد ما ذهبنا إليه حول هذا التواصل ويبدو أنه نتيجة للهجرات وتغيير المناخات والبيئات وما يعقب ذلك من تغير الأنشطة الاقتصادية يجعل كل مجموعة لغوية تطور ما لديها من جذر لغوي بما يناسب هذه الظروف. (٢٣)

نخلص من كل ما سبق إلى أنه، وعلى الرغم من قلة المعلومات عن تواصل بشري وثقافي بين أجزاء القارة، حتى قدوم العرب وانتشار الإسلام في أجزاء واسعة وازدياد معرفتنا بأطراف من عملية التواصل بفضل المصادر العربية؛ إلا أن بعض الإشارات المنتشرة في مؤلفات علماء الآثار، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، واللغات تدفعنا لترجيح وجود مثل هذا التواصل ثقافياً ولغوياً وبشرياً ولو على مستوى أولي.

أولى تلك الإشارات تتمثل في تبني معظم القبائل الإفريقية لنسب أسطوري يعود بها إلى جذور في الشمال أو في الشرق. (٢٤) ورغم ما تحويه أشجار النسب هذه من عناصر تفسيرية، وفي بعض الأحيان تأويلية توهمية، إلا أنها وبلا شك تنطوي على قدر من الحقيقة أياً كان مقداره. ومن ذلك أيضاً إشارة السلطان محمد بلو (١٧٧٩-١٨٢٧م) إلى أن اليوروبا من سلالة بني كنعان وعشيرة النمرود. ويرى السلطان محمد بلو أن السبب في استقرار هذه السلالة في غرب أفريقيا كما سمع من أسلافه، أن يعرب بن قحطان طردهم من الصحراء نحو الغرب فسافروا إلى مصر والحبشة حتى وصلوا إلى أرض اليوروبا. (٢٥) وتوضح هذه الرواية تواصلاً بشرياً بين أفريقيا وبلاد العرب (وهو ما ألمحنا إليه عند تعرضنا للنظرية الحامية للهجرات واللغات) وتواصلاً بشرياً داخلياً بين أجزاء إفريقية (مصر، الحبشة، وديار اليوروبا). ورغم المنحى الأسطوري لهذه الرواية فإنها تستند على أقل تقدير على طريق كان مأهولاً يربط بين هذه الأقطار. وقد درس البروفسير صابوري بيوباكو Saburi Biobaku الأصول القديمة لهذه القبيلة التي أسست حضارة في جنوب نيجيريا، واستمع إلى روايات أهلها، ليخلص إلى أن الرواد المؤسسين لليوروبا، أتوا إلى نيجيريا من حوض نهر النيل الأوسط بين القرنين السابع والعاشر. (٢٦) وقد سمعت بعض الروايات التي تؤيد ما ذهب إليه بيوباكو، ولكن هذا ليس موضعها.

ونجد في انتشار عبادة الإله آمون، الذي يرمز له بالكبش، في معبد البركل في حضارة نبتة دليلاً على تواصل ثقافي بين مصر والسودان في حوض وادي النيل، إذ اتجه أثر المعبود الكبش غرباً إلى البربر الأمازيق، وإلى الليبيين على الساحل الأفريقي الشمالي، كما ظهر عند قبيلة الماندنغو كإله للزوابع والرعء .. وتؤمن قبيلة اليوربا بالإله شانغو الذي يتجلى في شكل رأس كبش عليه نقاب. وهو أيضاً إله البرق عند الفوفي بنين. (٢٧)

ومن الإشارات الدالة على وجود صلات بين السودان وادي النيل وغرب أفريقيا ما ذهب إليه علماء الآثار الفرنسيون الذين درسوا آثار غرب أفريقيا فوجدوا أنهم كانوا يصهرون الحديد الخام حوالي ٣٠٠ ق.م، وأن تقنية صهر الحديد وفدت إليهم من الخارج. والراجح أن مصدرها يرجع إلى إمبراطورية مروي التي اشتهرت بصناعة الحديد. (٢٨)

وهناك نظريات الامتداد الجنوبي الشمالي خصوصاً عند مناقشة التأثيرات الحضارية المتبادلة بين مصر الفرعونية وإمبراطورية مروي وغيرها من الممالك النوبية؛ والتأثيرات اللغوية بين النوبيين في شمال السودان وادي النيل والنوبا في جبال كردفان. وأياً كانت النظرية الصحيحة فإنها تشير لتواصل بشري وثقافي ولغوي متبادل بين أجزاء القارة.

انتشار الإسلام ودوره في التواصل الإفريقي

بدأت أفريقيا تفيق من عزلتها، ودخلت مرحلة حاسمة من تاريخها بعد انتشار الإسلام فيها، إذ تمثلته أجزاء كبيرة، منها: الشمال الأفريقي، بلاد السودان الشاسعة والواقعة جنوب الصحراء، وساحل أفريقيا الشرقي. ولكن أفريقيا حافظت على شخصيتها وكيانها ففي البدء بسطت الدولة الإسلامية نفوذها على الأطراف الشمالية من القارة ديناً وثقافة، ليس بقوة السيف وإنما بقوة الشوكة، (٢٩) وكان انتشار الإسلام في المرحلة التالية قد تم بجهد العلماء والصوفية عامة والتجار خاصة. وقد برهن التجار المسلمون على حذقهم وجرأتهم حتى سيطروا على المناشط التجارية في أفريقيا، وعلى جزء كبير من التجارة العالمية.

دخل الإسلام منذ فجر مبعثه القارة الأفريقية عبر ثلاثة مسالك رئيسة أولها عن طريق صحراء سيناء إلى الشمال الأفريقي وهو أهمها أثراً؛ وثانيها عبر البحر الأحمر إلى بلاد النوبة والنيج والحبشة، وهو أقدمها؛ وثالثها عبر المحيط الهندي إلى سواحل أفريقيا الشرقية الممتدة من القرن الأفريقي حتى مدغشقر. وكان حملة المشعل الإسلامي من العرب أولاً، ثم البربر والنوبيين وأمثالهم ثانياً، وأخيراً من الأفارقة والسودان (السود) والزنج من مواطني بلاد السودان. وكان انتشار الإسلام بطريقة أوسع وأعمق منوطاً بالوطنيين الأفارقة: (البربر، النوبة، ثم الزنج) الذين تمثلوا تعاليم الإسلام والثقافة العربية. (٣٠)

كان لبلاد المغرب (ليبيا، تونس، الجزائر، والمغرب الأقصى)، بعد أن تمثلت الثقافة العربية والدين الإسلامي، دور عظيم في نقل نفوذ الإسلام إلى أفريقيا شبه الصحراوية، وحقيقة الأمر أن موقعها الجغرافي جعلها ترتبط بالكيان الأفريقي الواقع جنوب الصحراء وتتأثر به وتتأثر فيه اقتصادياً وحضارياً. وقد يتبادر إلى الذهن أن الصحراء الكبرى قد ضربت نطاقاً حول الإقليم الشمالي وعزلته عن باقي القارة... ولكن الصحراء رغم وعورة مسالكها وجذب أراضيها، لم تكن حاجزاً بل ظلت حتى القرن التاسع عشر كالبحر الذي يربط بين ساحلين وعبر كثبانها مخرت سفن الصحراء تدعم الصلات التجارية القديمة وتقوي من فعاليتها وتحقق التواصل الأفريقي. وكان للابل دور مهم منذ بداية التقويم المسيحي (٦) فكانت قوام القوافل التجارية الضخمة التي أدت إلى ازدهار التجارة الإقليمية عبر القارة، وقيل أن بعض القوافل يتكون من ستة آلاف أو ما يقارب الإثنى عشر ألفاً من العير قد عبرت الصحراء تحمل المؤن وشتى أنواع البضائع كل عام. ومصدر كثير من هذه السلع هو الغابات الإستوائية. وكانت المقايضة أو استبدال السلع، خاصة الذهب بالملح، أساس تلك التجارة. وانتشرت المدن التجارية على أطراف الصحراء وعلى الحدود بين الغابة والصحراء وتشمل هذه التجارة استيراد الرقيق والعاج والمؤن الاستوائية، مقابل المنسوجات والعطور والخيل والأسلحة والنحاس والحديد. (٣١)

أدت هذه المصالح المتبادلة بين المغرب وبلاد السودان لاتساع نطاق التواصل وزيادة الهجرة واختلاط الوافدين بالمقيمين ومصاهرتهم مما ساعد على نشر الإسلام بين

"السودان" مثل التكرور والفلاني والولوف والسوننكه والديوله والصُنْغِي والماندقو والهوسا والكانوري والكانميين. وكما هو الحال في السودان وادي النيل وشرق أفريقيا، فإن التجار كان يجمعون بين وظيفة التاجر ودور الداعية المسلم.

صاحب هذه الجهود الاقتصادية هجرات بربرية، فمن المغرب الأقصى خرجت قبائل لمتونه وجدالة صوب نهر السنغال، واندفعت مجموعات أخرى صوب الجنوب الشرقي حتى بلغت إقليم شاد. وكانت المدن التجارية التي نشأت على أطراف الصحراء تجمع بين ديناميكية طبقتي التجار والعلماء، وأدى نشاطها الدافق إلى ازدهار الحياة الاقتصادية والثقافية، مثلما حدث في جني، نياني، قاو، وولات في غرب بلاد السودان، وغلبت على دولة كانم وبرنو، ومدن الهوسا (مثل كاتسينا، وكانو) حركة اقتصادية وثقافية مماثلة، وصار بعضها مركز إشعاع للعلوم الإسلامية والآداب العربية.

تم هذا الانجاز العظيم الذي انتقلت فيه الزعامة الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية إلى سكان البلاد الأصليين على يد "السودان" أو الزنوج بعد أن تشبعوا بروح الإسلام. ولعل خير ما يمثل هذه المرحلة من المدن تمبكت أو تمبكتو التي كان منشأها سابقاً لنشأة (صُنْغِي). فقد أسست في عهد المرابطين، وارتبطت نشأتها الأولى في القرن الخامس عشر بمعسكرات الطوارق، ولما حل القرن السادس عشر صارت مدينة تجارية عامرة، ومركز إشعاع علمي زاهر، وكانت ذات تعامل تجاري واسع في الذهب والملح، إذ كانت تمبكتو كأنها ميناء صحراوي يبعد بضعة أميال من نهر النيجر ويتحكم في ظهير السافانا والغابات الاستوائية إلى الجنوب وكانت وثيقة الصلة بمدينة جني التي تهيم على طرق القوافل المتصلة بالمناطق الاستوائية. (٣٢)

واكب هذا الانتعاش الاقتصادي والانفتاح على العالم الخارجي، والمناطق الاستوائية، ازدهار علمي رفيع تمثل في تدفق العلماء إليها وإقبال الطلاب عليها، وكانت الكتب المستوردة من مصر والمغرب من أكثر المواد مبيعاً في أسواقها.

كان هذا التعامل الاقتصادي الواسع والتبادل السلعي والهجرات من أهم مظاهر التواصل وكانت عامل ربط اجتماعي وثقافي مهماً. وفي هذا المناخ العلمي ظهر أحمد

بابا، والسعدي، والقاضي محمود كعت وكتبوا عن تاريخ تلك المنطقة خلال القرنين

السادس عشر والسابع عشر ^{المسارح} أما المثال الثاني للتواصل الإثني والثقافي والتجاري ^{كان} مسرحه سودان وادي

النيل، حيث ازدهرت ممالك النوبة المسيحية (٥٨٠-١٤٥٠م)، فبعد مقاومة شديدة من مملكة المقره المسيحية تدفق العرب في أعداد كبيرة. وبدأت فترة تعايش سلمي بين الدينين الإسلامي والمسيحي انتهت بقيام ممالك إسلامية، أولها: مملكة العبد اللأب العربية، ثم سلطنتا الفونج والفور، ومملكتا نقلي والمسبعات وكانت النخبة الحاكمة فيها، على الأرجح، من أعراق "سودانية" تمثلت العقيدة الإسلامية والثقافة العربية. وقد مهدت عوامل اقتصادية لهذا التواصل. أولها التواصل التجاري الكبير. حيث كانت القوافل التجارية تسير من الجنوب والغرب نحو الشمال والشرق مخترقة المدن التجارية الكبرى، مثل ككاوية، سنار، شندي، وبربر إلى مصر وموانئ البحر الأحمر تحمل السلع المطلوبة من أواسط بلاد السودان ووادي النيل الأوسط. وثانيها عمليات استخراج الذهب والزمرد من الصحراء الشرقية، وكانت العمالة من السكان الوطنيين. وثالثها أن الموانئ السودانية آفة الذكر كانت جزءاً من حركة التجارة العالمية، التي تربط الهند وتجارة التوابل بحوض البحر الأبيض المتوسط وأوربا عبر الصحراء الشرقية وصعيد مصر.

لومع أن الهجرة العربية لم تستطع أن تخترق منطقة السود في "جنوب السودان" لوجود الأنهار الكثيرة والأمطار الغزيرة وانتشار ذبابة التسي تسي الضارة بدواب النقل، بالإضافة إلى أن مقاومة القبائل النيلية من شلك ودينكا حالت دون توغلهم. ولكنها ربما سمحت بقدر محدود لانتشار الإسلام، فالمنطقة كانت تدور في الفلك التجاري الذي يسيطر عليه المسلمون. وكان ما يصدره جنوب السودان من سلع يجد طريقه إلى مراكز تجارة القوافل. (٣٣)

كانت رحلات العلماء المتجولين ورجال الطرق الصوفية من سودان وادي النيل ورصفانهم من بلاد السودان الوسطى مصدر تفاعل ثر. وكان المذهب المالكي يربط بين مواطني بلاد المغرب وغرب أفريقيا ووادي النيل الأوسط، كما كانت الطريقة القادرية ذات نفوذ كبير بين سائر المسلمين في المنطقة.

وصارت سلطنات السودان وادي النيل معبراً رئيساً لطريق الحجاج المسلمين الذي يبدأ من أقصى الغرب في موريتانيا والسنغال، وكانت قافلة الحجاج، التي تجمع الحجاج والعلماء والتجار وأصحاب الحرف، مركز تلاقح ثقافي فريد. وكثيراً ما يتخلف بعض الحجاج عن الركب. وكانت سلطنات السودان وادي النيل منطقة جاذبة لكثير من سكان غرب أفريقيا، وقد زادت الهجرة إلى نفس المنطقة عند قرب ظهور "المهدي المنتظر"، في نهاية القرن الرابع عشر الهجري، استجابة لتوجيه المصلح الكبير الشيخ عثمان بن فودي مؤسس دولة سوكتو في نيجيريا، الذي أمرهم بمبايعته.

تعود صلة العرب بشرق أفريقيا إلى قرون قبل ظهور الإسلام. ومن جنوب الجزيرة العربية، والخليج الفارسي هاجر بعض التجار المسلمين ولحقت بهم فرق من أهل السنة، والشيعية، والخوارج/ربما فراراً بدينهم من بطش الحكام. ولم يكن عددهم كبيراً إذا ما قورن بمن هاجروا إلى شمال أفريقيا وسودان وادي النيل. واستوطن الوافدون في المنطقة الواقعة بين القرن الأفريقي وجزيرة مدغشقر وأسسوا المراكز التجارية في مقديشو، كاسو، كلوه، زنجبار، اتوندو، بمبما، ممباسا، وسوفاله. وكانت هذه المدن التجارية منفذاً للسلع الأفريقية للهند، والصين وبلاد العرب. وكانت تلك المراكز تعنى بالتجارة القارية في المقام الأول، ففي البدء لم يتوغل التجار المسلمون في الداخل كثيراً بل اكتفوا باقتناء السلع الإفريقية خاصة العاج مصنعاً أو خاماً. وكان جل اهتمامهم موجهاً للتجارة وما يتبعها من منافسة.

من الساحل تسربت المؤثرات الإسلامية إلى منطقة البحيرات الاستوائية التي تضم تنجانيقا (تنزانيا)، كينيا، يوغندا، رواندا، بورندي والكنغو، وجاء هذا التوغل متأخراً إذ بدأ في القرن التاسع عشر. وكان هدف التجار العرب والسواحليين الحصول على العاج والرفيق، ولكن العرب لم يحققوا نفوذاً كبيراً في الداخل بل أن عمليات الاسترقاق التي نشطت في المناطق الداخلية خلفت مرارة شديدة في نفس الأفارقة السود ضد الأقلية العربية التي تعيش على الساحل. وعم نفس الشعور في مناطق أخرى من القارة. (٣٤)

ولعل من أهم آثار التجارة هذه أمران: أولهما استيراد بعض المحاصيل (أو الحبوب) الغذائية الجديدة من بعض سواحل المحيط الهندي، كما انتقلت التقنيات

والمهارات من إقليم لآخر. ثانيها أنه بعد بضعة قرون من تلاحق مؤثرات أفريقية وعربية وفارسية في جو إسلامي نشأت الثقافة السواحلية واللغة السواحلية. والسواحلي هو هجين أفريقي، عربي وفارسي عرقياً وثقافياً. ويقرر البروفسير سيد حامد حريز: "أن من بين الكتاب الغربيين أمثال جان كناپريت Jan Knappret من يغالي في وصف الجانب العربي الإسلامي في الثقافة السواحلية بصورة تثير حفيظة بعض السواحليين والأفارقة، وهو يذهب إلى أن الثقافة السواحلية ثقافة شرقية وعربية إسلامية، وإنه يصعب تحديد أي عناصر أفريقية خالصة لا نزاع عليها في هذه الثقافة". (٣٥)

ويقرر بعض الباحثين أن السواحلية لغة أفريقية تركيباً ولكنها اقتبست كثيراً من اللغات الأخرى جُئها من اللغة العربية. ويبدو أن مجموعة البانتو وهي من أبرز المجموعات الإفريقية التي كانت تنتشر في شرقي وجنوبي وأواسط أفريقيا من أهم من تفاعل مع الثقافة العربية. والبانتو كما ألمحنا لا يشكلون مجموعة عرقية متجانسة ولكن تربط بينهم لغة واحدة وبعض الخصائص البيئية المشتركة. (٣٦)

كتبت اللغة السواحلية أصلاً بالحرف العربي مثل بعض اللغات الإفريقية ذات "المنبت" المماثل، ولكن بعد السيطرة الأوروبية على المنطقة استبدل الحرف العربي بحرف لاتيني، مما باعد بينها وبين جذورها العربية. (٣٧) ولعل في تطور ما يعرف بعربية جوبا Juba Arabic في جنوب السودان، في ظروف مماثلة، ما يعيد للأذهان تجربة اللغة السواحلية.

وكما يؤكد البروفسير حريز فإن "الثقافة السواحلية بصورتها المطلقة" ما نزال نجدها في الجزر وبعض المناطق السواحلية، تنعكس في أسماء الأشخاص، وفي العقيدة، والعادات، والتقاليد، واللبس والأزياء، والعمارة، والآداب والفنون، وفي اللغة قبل هذا وذلك، ولا تخرج من كونها ثقافة أفريقية-آسيوية (عربية-فارسية) مسلمة تشربت مؤخراً ببعض المؤثرات الأخرى عبر مسارها الطويل. (٣٨)

تعكس تجربة تطور الثقافة السواحلية عمق التداخل السكاني والثقافي بين أنماط مختلفة المنبت من شعوب القارة. وقد حققت اللغة السواحلية انتشاراً كبيراً في معظم أقطار شرقي أفريقيا الواقعة بين الساحل والبحيرات العظمى وحتى نهر الكونغو. (٣٩)

إن التوسع المذهل للعلاقات التجارية، والتبادل الثقافي والتواصل البشري تحت مظلة الدولة الإسلامية حدث في جو تسوده المرونة وحرية التنقل دون حواجز جمركية أو حدود سياسية. ومنذ القرن الثاني عشر وحتى القرن السابع عشر صارت أفريقيا ملتقى لطرق التجارة العالمية ترفدها مصادر ثراء واسع بالمنتجات الإفريقية. وقد أبلى تجار الهوسا والونقرا، وغيرهم ممن تخصصوا في المناشط التجارية بلاءً حسناً في هذه المناشط الاقتصادية على المستويين الإقليمي والقاري.^(٤١)

وقد يتساءل القارئ عما حدث في الأجزاء التي لم تبلغها المؤثرات الإسلامية ولم يرد ذكرها في المؤلفات العربية المعاصرة. والإشارة هنا إلى أفريقيا المدارية والوسطى والجنوبية، ولعل فيما ينتشر في بعض هذه المناطق من طراز غريب من المباني الحجرية ما يبدد هذا الغموض ويكشف عن تاريخ المنطقة. ففي زيمبابوي Zimbabwe ومابونقوي Mapungbwe اكتشفت مبان ضخمة شيدت بحجارة كبيرة غير متناسقة الأحجام ودون (ملاط) وتعرف بالطراز السيكلوبي Cyclopean؛ تلك المدن المحصنة ذات السلاسل الضخمة التي شيدها شعب البانتو، على الأرجح، تبين كيف أن بعض المهارات قد طوّرت. ولا داعي للتوقف عند النظريات التي دجبت حول مُشيدي تلك الصروح الأثرية. ومن الجلي أن بعض المؤرخين لم يكونوا ليقبلوا أن أسلاف البانتو قد شيّدوها.

في عام ١٩٠٥م بيّن أحد العلماء المختصين في الآثار المصرية، والذي زار تلك الصروح المعمارية في زيمبابوي، أنه لا يوجد أي مؤثر خارجي أوروبياً كان أم شرقياً وأنها من أصل إفريقي (صميم)، وبعد ثلاثة عقود، أكد عالم آخر بناءً على دراسات أثرية دقيقة (نفس النتيجة السابقة) وبفضل الجهود الجماعية لعدد من علماء اللغات والآثار والأنثروبولوجيا أمكن الحديث عن تلك الصروح وبنائها. وقد نشأت في كنف ممالك زيمبابوي وموني موتابا (Mwene Mutapa) وهي ممالك قوية، ذات ثراء عريض، وتاريخ تليد، ازدهرت بين القرن الحادي عشر والقرن الرابع عشر وكانتا معاصرتين لمملكتي غانا ومالي.^(٤٢) شهدت نفس المنطقة - منطقة موزمبيق - بين القرن العاشر والقرن السادس عشر الميلاديين نشاطاً اقتصادياً قاده العرب والهنود. وقد أنشأ هؤلاء

التجار المسلمون محطات تجارية على الساحل وأخرى على نهر الزامبيزي. ومن أشهر تلك المحطات مدينة سوكافالا وأسنا. كانت المدينة الأخيرة بمثابة مستودع كبير لجمع الذهب المستخرج من تلك المناطق وقد حقق المسلمون صلات تجارية متميزة مع مملكة الموني موتابا من الشونا، وقد خالطهم المسلمون من عرب وسواحليين. ونتج عن ذلك ظهور أعراق أفريقية مسلمة تتحدث السواحلية ولغة السنا ولغة الشونا، وكان أن تأسست تلك الأعراق المسلمة أي صلة لها باللغة العربية. ونتيجة الحصار والاحتكار الذي فرضه البرتغاليون على النشاط الاقتصادي في تلك المنطقة فقدت العناصر الأفريقية المسلمة، هويتها الإسلامية والعرقية والثقافية تدريجياً، وذابت مقوماتها الثقافية في ثقافات الشونا غيرها من مقابل زمبابوي وجنوب أفريقيا.

الاستعمار الأوربي لأفريقيا وأثره على التواصل الأفريقي

منذ السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر دخلت القارة الأفريقية مرحلة جديدة من تاريخها، وقد بدأت تلك المرحلة عندما نجح البرتغاليون في اكتشاف طريق بحري عبر رأس الرجاء الصالح إلى الهند. وكان ذلك بداية السيطرة الأوربية على السواحل الأفريقية والمحيط الهندي. وأعقب ذلك دخول قوى أوربية جديدة نازعت البرتغاليين سيادتهم ونفوذهم وسقطت بذلك أفريقيا تدريجياً بين براثن الاستعمار الأوربي.

نتيجة لهذا الإنجاز العظيم تمكن البرتغاليون من السيطرة على التجارة الشرقية التي كانت حكرًا على العرب والمسلمين، وكان العرب ينقلون السلع بالقوافل عبر البلاد العربية إلى بلاد الشام أو مصر، ومنها أو من إحدى موانئ البحر الأبيض المتوسط الغربية إلى المدن الإيطالية.^(٤٢)

أدى هذا الانقلاب إلى الاعتماد على الطريق البحري، وانتقال مركز الثقل الاقتصادي، أو التجارة العالمية من البحر الأبيض المتوسط إلى البرتغال أولاً وإلى باقي أقطار أوربا الغربية تدريجياً. وامتدت آثار هذا التحول إلى أواسط بلاد السودان حيث انتقل جزء كبير من تجارة القوافل، تدريجياً، من المراكز المنبثة على أطراف الصحراء إلى المناطق الساحلية التي يسيطر عليها الأوربيون.

٧٧
ع
إن ما حدث نتيجة التدخل البرتغالي كان استهلالاً لاندماج التجارة الأفريقية في الاقتصاد العالمي الذي انتقلت زعامته إلى أوروبا الغربية، واكتملت تلك السيطرة الإمبريالية عند وقوع أجزاء كبيرة من السواحل تحت دائرة النفوذ الأوربي. ونتيجة لكل ذلك تدنى مستوى العلاقات التجارية عبر الصحراء بين العرب والأفارقة، ولكن مستوى العلائق الدينية والثقافية ظل دون تغيير يذكر حتى مطلع القرن العشرين.

لم يتبين الأفارقة الخطر المحدق بهم، ولعل رد الفعل الإيجابي الأول جاء من مراکش، وذلك عندما سعى البرتغاليون لخلق قطيعة بين المغاربة والأفارقة لتحقيق مكاسب تجارية. وكانت حملة أحمد المنصور الذهبي، سلطان مراکش، ضد سلطنة (صنغاي) عام ١٥٩١م على حد تعبير البروفسير جمال زكريا قاسم: "محاولة لتوحيد القوى العربية الإفريقية والاستعانة بقوتها وثروتها لتدعم السلطنة المراكشية لمواجهة الضغوط الاستعمارية الأسبانية والبرتغالية في الحوض الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط وسواحل المغرب العربي.....". (٤٣)

ولما أحكم الاستعمار الفرنسي والبريطاني قبضته على القارة في أول القرن العشرين لم يعد هنالك مجال كسب للتجارة عبر الصحراء، كما أن احتكار الدول الاستعمارية للمواد الخام لفائدة مصانعها كان كاملاً. فمن الساحل دخل الاستعمار، وعلى الساحل تمركزت إدارة مستعمراته، وبالسفن البخارية نافسوا سفن الصحراء في نقل الصادرات والواردات، وشيّدت السكك الحديدية، ورصفت الطرق لتحقيق ذلك الغرض. (٤٤) وعبر البروفسير جاكوب ادي أجاي عن هذه المرحلة بقوله: "لم يعد أي من العرب أو مواطني غرب أفريقيا يتحكمون في الطرق الحديدية، أو وسائل الاتصال البحري. كما لم يعد في مقدور مسلمي غرب أفريقيا أن ينهلوا من مراكز العلم في المغرب، أو يزوروا الأماكن المقدسة في الحجاز بيسر دون استعمال وسائل الاتصال تتحكم فيها الإدارات الاستعمارية". ونتيجة لهذا التغيير الجذري تردت سبل الاتصال الثقافي والديني بين العرب والأفارقة، ولم تتحسن سبل المواصلات إلا بعد منتصف القرن العشرين عندما بدأت حكومات المغرب وغرب أفريقيا في شق طرق معبدة للسيارات تربط بينها. (٤٥)

حرص الاستعمار، كما ذكر البروفسير وولتر رودني Walter Rodney، على أن يوقف التجارة بين أجزاء أفريقيا إيقافاً كاملاً. فقبل عصر الاستعمار كان هنالك قدر كبير من التجارة الحرة يجري بين الدول الإفريقية، كما أوضحنا، وكان الاتجار عبر المسافات البعيدة وعن طريق القوافل ظاهرة بالغة الشيوع في اقتصاديات أفريقيا، إلا أن هذه التجارة، ذات المدى القصير والبعيد، أصبحت عرضة للتقييد بل وللمنع الكامل. (٤٦)

يقول البروفسير رودني في هذا الخصوص: "لقد غدت الحدود الاعتبارية لكل مستعمرة، بصفة عامة، حدوداً للاقتصاد ذاته". ومع تغيير اتجاه مسار التجارة من كل بلد مستعمر نحو البلد المستعمر تم القضاء على جانب كبير من هذه التجارة العريقة بين الدول الإفريقية، وحال دون تقوية العلاقات القديمة وتطوير روابط جديدة. (٤٧)

ورغم مظاهر الضعف التي بدأت تدب في المجتمعات الإسلامية في غرب أفريقيا وغيرها، إلا أنه ما أن انتصف القرن الثامن عشر حتى بدأت حركة إصلاح ديني يتزعمها جماعة من المجددين والمصلحين ممن تأثروا بحركات الإصلاح التي انتظمت أجزاء واسعة من العالم الإسلامي في غرب آسيا وشمال أفريقيا كالحهابية، الإدريسية، السنوسية، والمهدية، وسعى المصلحون لتكوين مجتمعات إسلامية سليمة واتخذوا الجهاد وسيلة لتوسيع دائرة الإسلام ونشر تعاليمه بين أتباع الديانات الإفريقية التقليدية. وقد ساء بعض هؤلاء المصلحين "التسويات غير المقبولة التي جرت بين الإسلام وبين الديانة الإفريقية التقليدية". وشملت حركات الإصلاح هذه فوتا قالون، فوتاتورو، وخلافة سوكتو وكذلك إمبراطورية بورنو. وكان هؤلاء المصلحون من أبناء السودان عامة، ومن الفولاني خاصة.

صادفت موجة الإصلاح الديني في أفريقيا في بعض صورها بداية توغل الاستعمار الأوربي. ولا شك أن دعوات المهدية التي انبعثت في السودان وادي النيل والصومال، كانت في بعض مظاهرها رد فعل للتسلط الأوربي. ومع أن حركات الإصلاح هذه قد وسعت رقعة الإسلام ودعمت التواصل الديني بين الأفارقة، ولكنها لم تهب لنصرة جيرانها في الشمال الأفريقي، عندما حاق بها خطر الاستعمار، أو تتحد في ما بينها لمواجهة ذلك الخطر قبل أن يتداركها. (٤٨)

من افرازات حركة الشيخ عثمان بن فودي، مؤسس خلافة سوكتو، الأعداد الكبيرة التي هاجرت من شمال نيجيريا إلى السودان وادي النيل دعماً لثورة الإمام محمد أحمد المهدي، مؤسس دولة المهديّة، واستمرّت تلك الهجرة لأعوام طوال حتى إنّ الإدارة البريطانية في كل من نيجيريا والسودان سعت للحد منها. وحقيقة الأمر كان أكثر ما يزعج الإدارات الاستعمارية الطاقات الكامنة عند المسلمين، وكان خوفهم شديداً مما أسموه بالخطر الإسلامي Islamic Peril. ولذا سعت تلك الإدارات إلى تحجيم الإسلام في الأقطار الأفريقية غير العربية، وسمحوا للمسلمين بممارسة الشعائر الدينية، والتركيز على أبجديات الفقه الإسلامي وحفظ القرآن الكريم. وحجبوا عنهم ما يكتب باللغة العربية عن الحركات الإسلامية والثورية، فتضاءل الاتصال بينهم وبين العرب عبر القنوات التقليدية من حج، ورحلات دراسية، وعن طريق ما يكتب باللغة العربية. ومن ثمّ انعدم التفاعل بينهم، أو كاد، في وقت زادت فيه صلتهم بالفكر الأوربي. أقول كاد أن ينعدم التواصل بين الأفارقة غير العرب من جهة وبين العرب من جهة أخرى لأن نخبة من الطلاب المسلمين (الأفارقة) ظلت تتردد على مراكز الإشعاع الإسلامي مثل فاس والأزهر الشريف ومكة المكرمة والمدينة المنورة وحافظت على جوهر التواصل بمستوى رفيع. (٤٩)

كانت هذه هي حصيلة التواصل العربي الأفريقي، عندما أحكم الاستعمار قبضته على سائر القارة، وهذا التواصل هو نتيجة لتفاعل عوامل جغرافية وبشرية واقتصادية وثقافية أسهم فيها الطرفان من مواطني القارة: الأفارقة السود أو الزنوج، والأفارقة العرب. وصار من تمثّلوا الثقافة العربية الإسلامية من السود جزءاً منها. فساهموا في استيعابها وتوطينها وتأسيسها، ثم تولوا نشرها والمدافعة عنها، وكانت درجة التأصيل في المجتمع الأفريقي متفاوتة، كما أن بعض الجهات لم تتأثر بها. فلما غلبت الإمبريالية الأوربية على القارة سعت لتشويه تلك العلائق وطمس جوهرها في شرق القارة وغربها. ولا غرابة أن غرسوا مفهوم "أفريقيا السوداء" و"أفريقيا العربية". ولما بدأ (الأفارقة) والعرب (٥٠) نضالهما ضد المستعمر لم يكن بينهما أي تنسيق، إذ لم يكن هنالك ما يجمع بين الحركتين في مبدأ الأمر. (٥٠)

وكان مما أسهم في ترسيخ مفهوم التواصل الأفريقي، دون قصد أو تخطيط مسبق، الاستعمار نفسه. فقد نعمت معظم أنحاء القارة منذ نهاية الحرب العالمية الأولى بدرجة كبيرة من الأمن والاستقرار مما يسر النشاط الاقتصادي إلى حد كبير، رغم محاولة تحجيمه من الإدارات الاستعمارية. كما نشط الحراك السكاني في المستعمرات واستغل المواطنون خطوط السكة الحديد التي أنشأها الاستعمار، لربط المناطق ذات المردود الاقتصادي بما وراء البحار؛ إلا أن تلك الطرق سهلت سفر المواطنين وتواصلهم فيما بينهم والتقليل من الانحصار المحلي الضيق ومن الانطواء الإقليمي والانكفاء في الجماعة الإثنية الخاصة بهم.

ساهم الاستعمار أيضاً في إنشاء بنية اجتماعية جديدة، فعلى الرغم من أن البنية الاجتماعية التقليدية كانت تتيح الحراك الاجتماعي فإن هياكلها الطبقيّة كانت تضيي وزناً مبالغاً فيه على النسب والمولد. أما النظام الاستعماري فقد شدّد على المزايا الفردية، مما قلل من سيادة النسب والحسب. كما كان لمراكز الجذب الحضرية التي أنشأتها الإدارات الاستعمارية دوراً مهماً في انصهار المجموعات الأفريقية ذات الأصول المختلفة في مجتمع المدينة رغم الشروخ الاقتصادية التي نجمت عن هذه الهجرة المطردة من الريف للمدن.^(٥١)

أيديولوجية حركات التحرر الإفريقي وأثرها على التواصل

بدأت حركة التحرر الإفريقي وحركة التحرر العربي في زمان متقارب وربما كانت الأخيرة أكثر تبكيراً. فقد خضعت أفريقيا جنوب الصحراء للهجمة الاستعمارية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وفي نفس الفترة خضعت أفريقيا الشمالية، وباقي الأقطار العربية الآسيوية لنفس المصير. دعت الحركتان للحرية، ونادى بها المواطنون في شوارع أكرّا في الخمسينيات، وحاربت من أجله شعوب موزمبيق وأنغولا؛ وتبنى نفس الشعار المصريون والليبيون والتونسيون والمغاربة، واستشهد من أجله الملايون من مواطني الجزائر. وكانت مناهضة الاستعمار والتفرقة العنصرية هي القاسم المشترك عندما بدأ التواصل بين المنطقتين الأفريقية والعربية في مطلع الخمسينيات.

وفي سعيه لكسر حلقات التطور الطبيعي للتواصل الأفريقي بذر الاستعمار، بشكل غير مباشر، نوى تواصل جديد يقوم على أيديولوجية جديدة هي الهوية الأفريقية، فقد ساهم الاستعمار بنظرته الدونية للأفارقة في توليد مشاعر القومية الإفريقية وبلورة الوعي الجماعي لدى الأفارقة الخاضعين للاستعمار بأنفسهم كشعوب سوداء مستعمرة.

ولعل هذا التطور من المفارقات العجيبة التي عرفها تاريخ أفريقيا المعاصر (٥٢) فالأفارقة لم يتذكروا أنهم أفارقة إلا عن طريق الاستعمار الأوربي، وكان لما لاقاه الأفارقة السود من إذلال وتحقير بدافع التفرقة العنصرية سبباً في اعترافهم ببعضهم البعض إخوة أفارقة. (٥٢)

إن الوعي بالذاتية السوداء في جنوب الصحراء الكبرى شكل من أشكال الهوية الإفريقية، وإذا كان هذا الوعي قد ولد هو ذاته كردّ فعل للاستعلاء العنصري الأوربي، فإن انتشاره على نطاق القارة بأسرها هو نتيجة تواصل أفريقي بلغ أقصى تجلياته بالإحساس بالهوية المشتركة والمصير المشترك، يتساوى في ذلك أتباع المعتقدات التقليدية والنصارى والمسلمون.

لعل ما دعم مفهوم الزنوجة والهوية السوداء بين الشعوب الإفريقية القاطنة جنوب الصحراء الاهتمام الشديد الذي أبداه الأمريكيون السود ومواطنو جزر الهند الغربية بقضايا المنطقة الإفريقية وما تمخض عنه من تواصل متعدد الأشكال بين الطرفين. (٥٣)

كان الاهتمام مركزاً في بادئ الأمر، وخلال فترة الأعوام ١٨٢٠-١٩٣٥م، على المناطق التي أصبحت هدفاً لهجرة الأمريكيين السود ونشاطهم التبشيري، خاصة غرب أفريقيا وجنوبها، والقرن الأفريقي (٥٤) وجاء تفاعل المناطق نتيجة لتغلغل أفكار دعاة مشاريع حركة الوحدة (الجامعة) الإفريقية Pan African Movement إلى مناطقهم ولكتابات الأمريكيين السود، وما شابه ذلك أو، وهو الأهم، نتيجة لمبادرات خريجي المدارس الذين كانوا يهاجرون في أعداد متزايدة لأمريكا من أجل الحصول على تعليم عالٍ. وبين من هاجروا تبرز أسماء مثل: ننامدي أزيكيوي، كوامي نكروما، كاموزو باندا، وغيرهم ممن أسهموا بدور رائد في حركات التحرير الوطني في أوطانهم.

ويبدو أن التفاعل مع العنصر الأمريكي الأسود كان له أثر قوي وجلي في إطار
أيدلوجيات الكفاح الوطني الأفريقي للتحرر من الاستعمار. أما من ناحية وجهة نظر
التوجه الوحدوي الأفريقي Pan Africanist Interest بوجه عام فتشير الدلائل إلى
انفتاح الرؤى السياسية والأيدولوجية الأفريقية نتيجة تفاعل أفارقة الأقطار المستعمرة
والأمريكان السود. (٥٤)

لا يسمح المجال هنا للدخول في تفاصيل تلك الأفكار، وكفي أن نقول إن
الدعوة للقومية الأفريقية هي دعوة للحرية والمساواة والكرامة واحترام الذات والمشاركة
في كل الأمور المادية والروحية، وهي جهد مستمر لانقاذ الأفارقة من مستنقع الشعور
بالدونية التي عاشوا مكبلين بأصفادها طويلاً. فإذا كانت هذه القومية قد نشأت في أفريقيا
نتيجة عدوان خارجي فإن بذورها قد تفتقت من ذوي الأصول الأفريقية الذين عاشوا في
أمريكا وأوروبا وشعروا بوطأة العنصرية في تلك البلاد. (٥٥)

وانتقل التحدي من أمريكا وجزر الهند الغربية، حيث انفعل به من هاجر طلباً
للعلم في أمريكا، انتقل إلى أوروبا حيث وجدت حركة الزنوجة دفعاً جديداً في باريس. وفي
ثلاثينيات القرن العشرين دعا لها الشاعر أيمي سيزار أحد مواطني المارتنيك من جزر
الهند الغربية، وقد عبر عن دعوته هذه في قصيدة نشرت عام ١٩٣٩م. ثم ارتبطت
الدعوة بالرئيس السنغالي ليوبولد سيدار سنغور الذي صار أكبر مروج لأفكارها.

والزنوجة بحسبانها مذهباً فكرياً صارت تضم مفاهيم متنوعة: فهي وسيلة
للتحرر وتأكيد الذات، وذات مفهوم سياسي أيضاً، وتدعو لأن يتمسك الأفارقة بأفريقيتهم
بدلاً من أن يكونوا أوروبيين سود. وحول هذا الموضوع دارت مناقشات طوال على
صفحات مجلة الوجود الأفريقي *Presence Africaine*. (٥٦)

دعا الرئيس سنغور إبان سعيه لنيل استقلال بلاده، للزنوجة متحدياً بذلك كلاً
من فرنسا والمواطنين السنغاليين الذين يؤيدون سياسة الدمج الفرنسية *Assimilation*،
والتي تدعو للأخذ بالقوانين الفرنسية وحقوق المواطنة الفرنسية. (٥٧) ولعل ما قاله المؤرخ
بازل ديفيدسون يعبر عن مفهوم الزنوجة أصدق تعبير: "إن الزنوجة لديهم وسيلة
للاحتجاج، سلاح للنضال للحصول على المساواة، وتحذّر رمى به أمام عالم ظهر أنه يعدد

فقط الانجازات المادية".^(٥٨) وعبر عن أفكار الزنوجة، شعراً ونثراً، كثير من الناطقين بالإنجليزية والفرنسية. ومنهم الشاعر الغاني ح.أ رومانو الذي وصف إلهه كما يتراءى لعينيه، فقال: ^(٥٩)

"إلهنا أسود ..
سواده من ظلام الخلود
شفاهه غليظة ذات شبق ..
شعره مجعد .. عيونه مذابة ..
مذابة في مائها سمراء
هذا هو الجمال حقاً إن طلبته
لأنه في ظله خلقنا
ونحن فوق الأرض ظله!!"

غير أن فكرة الزنوجة، وإن وجدت صدئ وتأثيراً كبيراً في أنحاء مختلفة من القارة، إلا أنها وجدت من عارضها، ومعظم هؤلاء من الناطقين بالإنجليزية الذين كانوا يأخذون عليها رومانيتها، كما يتهمها معارضوها من دافع أن اتجاهاتهم عملية عقلانية همها الأساس هو التقدم والرقى الذي حققته الحضارة الآلية.^(٦٠)

من هذا العرض السريع يتضح في جلاء لماذا لم يحدث أي تنسيق بين أفريقيا الشمالية، وأفريقيا شبه الصحراوية في معركة النضال ضد المستعمر. ولماذا لم يكن لدعوة العرب بالوحدة العربية أو الجماعة الإسلامية أي صدى في غرب أفريقيا أو شرقها؟

إن جذور الحركة الوطنية الإفريقية السوداء ذات توجه علماني في الأغلب تأثرت بأفكار الأمريكان السود، كرد فعل للتمييز العرقي، وتركزت دعوتها للوحدة الأفريقية. القائمة على الزنوجة أياً كان مصدرها .

وكان لحركة الوحدة الإفريقية Pan African Movement التي ابتدرت خارج القارة دوراً فاعلاً في إذكاء روح الوحدة الإفريقية داخل القارة ولا سيما بعد مؤتمر مانشستر الذي عقد عام ١٩٤٥م، حيث نحت منحى أفريقياً خالصاً، وكان دور العرب والمسلمين الأفارقة في تلك الحركة ضئيلاً في بادئ الأمر، وفي الخمسينيات بدأ التواصل بين المنطقتين العربية والإفريقية، وكان لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر دور رائد في دعم الاتجاه الوحدوي وذلك بتأييد حركات التحرر الإفريقي ومناهضة الاستعمار والتفرقة العنصرية.^(٦١) وقد أعطى مؤتمر باندونق، أبريل ١٩٥٥م، الذي أسهمت فيه بعض الأقطار الإفريقية- العربية، الاتجاه التضامني للقارة دفعة جديدة. في ذلك المؤتمر قرر حياد الدول المنضوية تحت لوائه، وتأكيد حقها في التحرر من ربة الاستعمار.^(٦٢)

واشهدت القارة خلال العقدين الماضيين قيام سلسلة من المؤسسات والروابط الإقليمية، لا سيما في المجال السياسي مثل رابطة دول المغرب، ودول غرب أفريقيا، ودول شرق أفريقيا، وكثير من المنظمات العلمية والثقافية، التي تسعى لتقوية المسار التواصل والتعاوني بين شعوب القارة في تنافس تام مع أهداف الاتحاد الإفريقي.^(٦٣)

خاتمة

أختم هذه الورقة من حيث بدأت بالحديث عن اللغة، أهم مكون ثقافي في عملية التواصل بين الأفارقة، وكما قلت فإن الوضع اللغوي بين الأفارقة معقد، إذ تحتوي القارة على أكثر من ثمانمائة لغة، تنتمي إلى أربع أسر لغوية فضفاضة؛ ويغلب عليها فوق العددية التجزؤ والتباعد. وربما شكلت اللغات بصورتها هذه حاجزاً أمام التواصل العميق بين مختلف شعوب القارة الإفريقية.

ورغم هذه الكثافة اللغوية فإن القارة شهدت مولد لغات مشتركة ذات أدبيات مكتوبة. ولا شك أن اللغة العربية تحتل مرحلة وسطى بين اللغات العالمية واللغات المحلية، وتشكل لغة تخاطب أولى لكل الجزء الشمالي من القارة وأجزاء من السودان وادي النيل وقد محدود في أقطار أخرى، وأسهمت في دعم عملية التواصل، فهي لغة القرآن الكريم، وذات أدب ثر، وتراث عريق.

وتحتل لغة الهوسا في غرب أفريقيا مكانة سامية لغةً للتخاطب *lingua franca*. ومثلها اللغة السواحيلية في شرق القارة، فهي واسعة الانتشار وذات منبت مماثل للغة الهوساوية من حيث الحرف المكتوب والآداب المرتبطة بها. وربما جاز لنا ترشيح لغة الفلندي، والتوي Twi^(٦٤) ولغة من لغات البانتو.

ومصار الموقف أكثر تعقيداً بانتشار اللغات الفرنسية والإنجليزية، والبرتغالية والأسبانية بدرجة أقل، ووجدت هذه اللغات دعماً منقطع النظير إبان العهد الاستعماري حتى تبوأَت مكاناً رفيعاً في الساحة العلمية والأدبية للأقطار المعنية، وصارت الإنجليزية والفرنسية لغة النخب المتعلمة ولغة العلم، والتجارة، والدبلوماسية، والتقانة، وهي المفتاح للولوج في دنيا الحداثة وعالم العولمة والثورة الأليكترونية وما بعدها بحيث أصبح التخلي عنها ضرباً من العزلة نفسها. وعليه، ومع اهتمامنا بأمر اللغات القومية التي ترسم معالم الهوية الإفريقية، لا ينبغي علينا تجاهل اللغات الأوربية واستخدامها وسيلة للتواصل الإفريقي المنشود.

(1) "Africa", *Encyclopedia Britannica*, 1970, I, 246.

(٢) محمد عبد الغني سعودي، "العروبة والإفريقية مواجهة أم تضامن؟" في العلاقات العربية الإفريقية: دراسة تحليلية في أبعادها المختلفة، إشراف محمود خيرى عيسى؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٤٧.

(٣) د. أولدروقي، Olderogge، "الهجرات والاختلافات السلوكية واللغوية"، تاريخ أفريقيا العام، باريس، ج ١، ص ٢٨٥.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(٥) محمد عبد الغني سعودي، نفس المرجع، العلاقات العربية الإفريقية، ص ٢٥٨.

(٦) أولدروقي، نفس المرجع، تاريخ أفريقيا العام، ج ١، ص ٢٩٣.

(٧) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٩٥.

(٨) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٢٩٥-٢٩٦.

(9) "Africa", *Encyclopedia Britannica*, I, 261.

(١٠) أولدروقي، نفس المرجع، تاريخ أفريقيا العام، ج ١، ص ٢٨٧.

(١١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(١٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(١٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨١.

(١٤) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٢٨٢-٢٨٣.

(١٥) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٣.

(١٦) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٤.

(١٧) ج. هـ. غرينبرج، تاريخ أفريقيا العام، ج ١، ص ص ٣٠٢-٣٠٣.

(١٨) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٣٠٧-٣٠٨.

(١٩) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٠٩.

(٢٠) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٣٠٩-٣١١.

(٢١) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٣١١-٣١٤.

(٢٢) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٣١٤-٣١٥.

(٢٣) المرجع السابق، ج ١، ص ص ٣١٥-٣١٦.

(٢٤) يأتي ذلك في بعض صورته على هيئة الغريب الحكيم، أو الرجل المبارك الذي

يقدم من وسط حضاري عريق إلى منطقة متخلفة. وتنتشر هذه الظاهرة في

كثير من المجتمعات الإفريقية، مثل (سلاطين) الفونج، الفور، وتقلي؛ أنظر:

يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك السودانية في السودان

الشرقي، الخرطوم، ٢٠٠٢، ص ص ٦٦-٦٧، ٦٨، ٩٣، ١١٢.

(٢٥) محمد عبد الغني سعودي، "الاتصالات العربية الإفريقية"، العلاقات العربية

الإفريقية، إشراف محمود خيرى عيسى، ص ٢١.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢٩) لعل مصطلح (الشوكة) الذي أورده الدكتور عبد الله علي إبراهيم يعبر عن

حقيقة النفوذ الإسلامي، فهو تعبير لا يقر بسلمية المواجهة بين المسلمين

والأفارقة، ولكنه في نفس الوقت يوسع دائرة القوى التي استطاع بها المسلمون

غزو القارة الإفريقية لتشمل إضافة للقوى المادية المعرفة والعلم والفقه واللغة

وفرض الوجود السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفرض الحصار والعزلة،

وغير ذلك. للمزيد أنظر: عبد الله علي إبراهيم: "إسلام السودان وعرويته: في

مناسبة مرور ٤٠ عاماً على صدور كتاب العرب والسودان - ١٩٦٧

للبروفسير يوسف فضل حسن" في الإسلام في أفريقيا، الجزء ١٣، دار جامعة

أفريقيا للنشر، الخرطوم، ٢٠٠٧، ص ص ٦٠١-٦٣١.

(٣٠) يوسف فضل حسن، انتشار الإسلام في أفريقيا، الخرطوم، ١٩٧٩، ص ص

٣-١.

(٣١) المرجع السابق، ص ص ٤-٥؛ ١٦-١٧.

(٣٢) المرجع السابق، ص ص ١٨-٢١؛ يوسف فضل حسن، "تبادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر من جهة وبين وسط وشمال وشرق أفريقيا"، في: العلاقة بين الثقافات العربية والثقافات الإفريقية، تونس، ١٩٨٥، ص ص ٤٥-٥٥.

(٣٣) يوسف فضل حسن، انتشار الإسلام في أفريقيا، ص ص ١٣-١٥.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص ٦-٩.

(٣٥) سيد حامد حريز، "الثقافة السواحلية: أصولها ومقوماتها وتطورها"، في العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، ص ١٤٨.

(٣٦) المرجع السابق، ص ص ١٤٧-١٥٠.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣٨) المرجع السابق، ص ص ١٥٧-١٦٢. يوسف فضل حسن، الإسلام في أفريقيا، ص ص ٧-٩.

(٣٩) سيد حامد حريز، مرجع سابق، ص ص ١٦٠-١٦٢؛ يوسف فضل حسن، الإسلام في أفريقيا، ص ص ٧-٩.

(40) E. W. Bovill, *The Golden Trade of The Moors*, 2nd ed., London, 1968, pp 127, 130, 226-227, 236, 237.

أنظر أيضاً: جمال زكريا قاسم، "تفكك العلاقات العربية الإفريقية خلال العصر الاستعماري"، في العلاقات العربية الإفريقية، إشراف محمود خيرى عيسى، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩٠.

(41) D. T. Niane, "Introduction", in *General History of Africa (GHA)*, (ed.) D.T. Niane, IV, 1984, pp 10-11.

(٤٢) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، الخرطوم، ١٩٨٩، ص ص ١٨٠-١٨٢.

(٤٣) جمال زكريا قاسم، نفس المرجع في: العلاقات العربية الإفريقية، إشراف محمود خيرى عيسى، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩١.

(٤٤) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ص ١٦٣.

ملاح من الاتجاهات العامة للنهج التاريخي للدراستات العليا في الجامعات العربية*

كتابة التاريخ العربي، كسائر فروع المعرفة الإنسانية، إلى تأثيرات فكرية وحضارية وسياسية. ففي العصور الإسلامية التي بسطت نفوذها على العالم لأكثر من عشرة قرون، شهدت كتابة التاريخ العربي تطورات هامة مست المنهج والمادة. وكانت هذه التطورات متسقة في

خضعت

٩٤

جوهرها مع التقدم الذي حققه المجتمع العربي حضارياً وسياسياً. فقبل ظهور الإسلام كان مفهوم التاريخ لا يتجاوز أخبار أو "أيام العرب" وأنساب القبائل. وفي القرون الأولى للإسلام صار للتأريخ منهج علمي يعتمد على عنصرَي التحري والتروي في اعتماد الرواية والخبر. واتبع المؤرخون الحوليات مع ذكر اليوم أو الشهر^(١) وكان النسق الشمولي في التأليف أغلب على تواريخ اليعقوبي، والطبري، وابن الأثير، والمسعودي. وقد سعى هؤلاء المؤرخون للخروج من حدود الخلافة الإسلامية إلى رحاب أوسع يشمل العالم المعروف حينئذ.

المصادر

* قدمت هذه الورقة في ندوة أقسام التاريخ في الجامعات العربية التي نظمتها الجامعة الأردنية مع اتحاد الجامعات العربية في الفترة من ٢١ إلى ٢٣ مارس ١٩٩٤، عمان، الأردن.

أسهم المؤرخون العرب بدور رائد في تقدم "علم التاريخ". ففي فترة انتشار المعارف الإسلامية كان التاريخ بمثابة العلم التكميلي للعلوم الدينية، وكانت بداية تدوين التاريخ لصيقة بعلم الحديث في منهجه وطرق روايته. فعبّر منهجية جمع الحديث اهتم العلماء بصحة الأخبار وحكموا قواعد الجرح والتعديل، واعتنوا بنقد السند والرجال، وأسبغوا على التاريخ جدية ومنهجية، وكان ذلك مدخلاً للعناية بموضوعية المعالجة.^(٢)

ويظهر هذا النهج مفصلاً في مقدمة تاريخ الأمم والملوك للطبري (٨٣٨-٩٢٣م) التي يقول فيها: "وليعلم الناظر في كتابنا هذا اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستتبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادّثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم، ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستكره قارئه أو يستشفه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة ولا معنى من الحقيقة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك قبلنا، وإنما أتى به من قبل بعض ناقلينا إلينا وإنما أدبنا ذلك على نحو ما أدى إلينا".^(٣)

جعل المؤرخون الأوائل من كتب الحديث والأدب والتراجم والأنساب، ومشاهداتهم الشخصية، وما جمعه شفاهة من الرواة، ومن الأدبيات الإسرائيلية، وما ترجم من الفارسية وغيرها من اللغات مصدراً لمؤلفاتهم. وفي مرحلة لاحقة بدأ الاهتمام بالتاريخ الإقليمي أو المحلي المتمثل في تاريخ الدول، والإمارات، أو المدن.

ورغم غزارة ما أنتجه العرب والمسلمون من دراسات تاريخية في عصورهم الذهبية، فقد ذبلت الملكة الإبداعية وانتكست الكتابات التاريخية وغلبت النزعة التقليدية وذلك جراء الفوضى السياسية والتخلف الفكري والركود السياسي الذي عمّ معظم البلاد

العربية منذ القرن الخامس عشر. ١٣٣٢-١٤٠٦
وحدد العلامة ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) أجيال المقلدين بفئتين: فئة غلب النقل على كتاباتها ولكن دون الاهتمام بأسانيد الأحداث، وقد صاحب هذا الجهد احتفاء

شراح

بالتابع القصصي واهمال للتدقيق والتحري فيما يكتب. والفئة الثانية غلب عليها النقل والاختصار الشديد مع التركيز على ذكر أسماء الملوك والولاة.^(٤)

ورغم هذا الركود الذي عمّ الكتابات التاريخية فقد شهد المجتمع مولد مؤرخين عظام مثل ابن خلدون والمقريري (١٣٦٤-١٤٤٢م). اشتهر ابن خلدون، المؤرخ، عالم الاجتماع، الفيلسوف، بالمقدمة ذات القيمة العلمية الرفيعة، والتي تشكل معلماً هاماً في التطور العلمي للتاريخ وفهم دلالاته والمقدمة عبارة عن دراسة موسوعية تحليلية لأساسيات مهنة المؤرخ، وتهدف لما يجب توفره عند المؤرخ من معرفة منهجية وثقافية حتى يتمكن من الولوج في مجال الدراسات التاريخية الجادة.^(٥)

ففي مطلع المقدمة المستندة على رؤية جديدة للتاريخ انتقد ابن خلدون منهج المؤرخين السابقين وكتاباتهم، فدحض اعتمادها على النقل دون استقراء وأبان افتقارها إلى التحليل والتعليل وتلمس الأسباب الخفية وراء الأحداث.

عرّف التاريخ قبل ظهور المقدمة بأنه رواية جادة تعتمد على قواعد سليمة هدفها التعرف على أحداث الماضي وإحصائها. كان هدف الإنسان أن يؤرخ للأحداث البارزة في مجتمعه دون أن يحاول تعليل كنهها أو يبيّن تأثيرها. وكان المؤرخ اليوناني ثوكيديد Thucydide (٤٦٠ ق.م - ٣٩٥ ق.م) أول من اتخذ التحليل والتعليل أسلوباً في الكتابات التاريخية.^(٦) ورغم المحاولات المشرقة للمؤرخين النابهين بقي علم التاريخ حتى نهاية القرن التاسع عشر، عبارة عن سجل للأحداث، توخى المؤرخون في كتابته التدقيق والتحري. وكان ابن خلدون أول من أعطى هذا التوجه المنهجي صبغته العلمية.

يعرف ابن خلدون التاريخ في مطلع مقدمته بأنه: "فن من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمى فيها الأقوال... وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمرها الأرض حتى نادى بهم الترحال...".^(٧)

فالتاريخ عنده عبارة عن الماضي بقصد العظة والتسلي، ولكن ابن خلدون يتجاوز المظهر إلى المخبر حين يقول: "وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلق".^(٨)

وفي مطلع حديثه عن طبيعة العمران في الخليفة يبرز ابن خلدون العلاقة الجدلية التي تربط الإنسان بتاريخه فيقول: "حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش، والعلوم والصنائع، وما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال".^(٩)

بهذا التعريف نفذ ابن خلدون بالتاريخ إلى أعماق حركة المجتمع وجعله وسيلة للكشف عن سر (الاجتماع الإنساني) وما يعتمل في المجتمع، عبر سلم رقيه (وانتكاسه) اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً. وقد دعا ابن خلدون إلى دراسة نشأة الأمم وأحوال العمران البشري مع الاهتمام بالعوامل الاقتصادية والبيئية وذلك بالكشف عن العلل.

بهذا الفهم الواسع الشامل لعلم التاريخ وحركة المجتمع ابتكر ابن خلدون نظرية لتفسير تطور المجتمع، ووضع موجّهات أو قواعد يسترشد بها الباحثون في دراسة القضايا التاريخية منها: السعي لكتابة التواريخ العامة ذات النهج الشمولي، مع وجوب تمحيص الأخبار والتأكد من مصداقيتها وفق قواعد نقدية تستند على معيار التوافق مع الحقيقة، أو ما يسميه ابن خلدون بقانون "المطابقة" أي توافق الأخبار والروايات مع طبائع الأشياء "في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة".^(١٠)

وحتى تتحقق هذه الدرجة من الإدراك يوصي ابن خلدون بالتزود "بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك. ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف...".^(١١)

أرجو أن لا يفهم مما ذهبت إليه أن ابن خلدون كان المؤرخ العربي الوحيد الذي اختط لنفسه منهجاً علمياً لدراسة التاريخ، فقد أسلفنا القول أن الطبري كان يدقق في سند الرواية، ويؤكد المسعودي (ت. ٩٥٦) أنه اعتمد على الثقة من الرواة، بينما اعتمد المقرئ على المشاهدة والرواية عن شيوخ العلم، والنقل عن الكتب. (١٢)

إن ما حققه ابن خلدون يكشف عن آفاق فلسفية رحبة ويمثل تغييراً جذرياً في منهجية التاريخ وتطوير الكتابة التاريخية، إلا أن هذا الفكر الجريء استخدم بصورة محدودة. فكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ثاني أهم مؤلفات ابن خلدون، لم تطبق عليه أفكار المقدمة بدقة. ومع أن فلسفة المقدمة التاريخية كانت ذات أثر على بعض المؤرخين الذين عاشوا قبل نهاية القرن الخامس عشر، كالمقرئ، فمن الواضح أن المقدمة لم تترك أثراً على الكتابات التاريخية في بلاد المغرب التي اتخذها ابن خلدون مصدراً أساسياً لعبه. (١٣) وعليه ظل الركود غالباً حتى هيمن الغرب على البلاد العربية. وكان المستشرقون الأوروبيون أول من اكتشفوا المقدمة ونبّهوا إلى قيمتها العلمية بعد أن ترجموها إلى اللغات الأوروبية في القرن التاسع عشر. (١٤)

بدأ الاهتمام بالدراسات التاريخية وتحويلها إلى علم مستقل عند نشأة القوميات والدول الكبرى في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: فمنذ أواخر القرن الثامن عشر كثرت الكتابة في "علم التاريخ" وأهدافه، ومناهجه وتفسيره. في ذلك الوقت فتحت دور المحفوظات للمؤرخين أمثال نيبوهر B.G Niebuhr (١٧٦١-١٨٣١) وفون رانكه L von Ranke (١٧٩٥-١٨٨٦) وبوركهاردت Jacob Burckhardt (١٨١٨-١٨٩٧)، يستخلصوا منها الحقائق التاريخية. وقد ساد في تلك الفترة تياران رئيسيان لكتابة التاريخ أولهما تيار الواقعية الموضوعية Objective empiricism الذي يزعم متبنيه (وعلى رأسهم رانكه ومدرسته الألمانية) بإمكانية كتابة الحقائق التاريخية اعتماداً على الوثائق بصورة تطابق الواقع. ويشير التيار الثاني بتوالد أحداث التاريخ باضطراب بعضاً على بعض، وعصراً بعد آخر: The genetic view of history. ويعتمد دعاء هذا التيار على "الفكرة التاريخية" Historicism، ولا تختلف عن معنى ما قلناه. يدخل في

نطاق هذين التيارين فريق الإيجابيين من المؤرخين Positive historians الذين يرون إمكانية اختزال حركة التاريخ وصياغتها في قوانين عامة- وهذا المنهج التاريخي يماثل ما ذهب إليه ابن خلدون قبل أربعة قرون في نظرية "دورة العمران".

وفي القرن العشرين تأثر بعض المؤرخين بنظريات فرويد وإنشأتين وكارل ماركس Karl H. Marx وفضلوا ما يعرف بالنسبية التاريخية Historical Relativism. وحسب مدلول عبارة التاريخ النسبي فإنه لا يمكن الوصول إلى صورة دقيقة إلى الماضي مطابقة له، وإن ما نبرزه يكون متأثراً بالعصر الذي كتبت فيه، ومفاهيمه. (١٥)

وممن أثروا في المنهج التاريخي الأوربي (فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣٠) وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣). ويوضح هيجل أن البشر في تطورهم التاريخي استطاعوا أن يحرزوا تقدماً روحياً وأخلاقياً وفق هدف (أو خطة) تحقق الغاية الإلهية. وكانت الخطوة الأولى في هذه الخطة هي الانتقال من حالة التوحش والبداءة إلى مستوى الدولة ذات النظام والقانون. وذلك بعد أن تجرد الإنسان من أغلال الجهل والخوف والظلم. وتعتمد هذه النظرية المثالية على عقل أعلى يدير الكون. ولم يعجب هذا التوجسه مدرسة التفسير المادي للتاريخ، وعلى رأسها كارل ماركس، التي ترى أن التاريخ لا يحركه العقل المطلق وحده، إنما نتيجة عملية تطور اجتماعي داخلي، وصراع طبقي يرتكز على التحكم في وسائل الإنتاج. (١٦)

ونتيجة لجهود المؤرخين بعامة ومدرسة الوثائقيين بصفة خاصة أخذ المنهج التاريخي، بعد خروجه من دائرة الأدب والفلسفة وأساطير القديسين والتزلف إلى الملوك، يستند على أصول فنية وعلمية. وصار علماً مقرر الأصول والمناهج، تعنى الجامعات بتدريسه، وتنشئ له الأقسام المتخصصة فيه. وفي كنف العلم الجديد نشأت علوم مساعدة أو مُعينة للدراسات التاريخية وعلم أصول التاريخ، كالأثار وعلم النقوش والخطوط والكتابات، وعلم الوثائق والمخطوطات، واللغات القديمة. وعند نهاية القرن التاسع عشر حفلت أوروبا بنفر من عظماء المؤرخين الذين مكّنوا علم التاريخ من أن يتبوأ مكانه اللائق

بين العلوم ووضعوا مناهجه. ففوق التسلح بقواعد البحث والدقة والاستيفاء والبحث والتحليل، المشتركة بين سائر العلوم، اهتموا بمنهجية علم التاريخ.^(١٧)

ويعتبر هـ. ف. دي كولانج H.F.De Coulanges (١٨٣٠-١٨٨٩) المؤرخ الفرنسي مؤسساً للمنهج العلمي في التاريخ. يقوم منهجه: "على الموضوعية البحثية والتركيز على المصادر الأساسية ودراستها في لغاتها واستخلاص كل ما تحويه من مادة تاريخية، إقالة الاهتمام بالمصادر الثانوية".^(١٨) كما نادى لانجلو Langlois وزينووبوس Seignobos بضرورة الالتزام بالأمانة العلمية والدقة.^(١٩) ونتيجة لجهود هؤلاء المؤرخين وغيرهم تبوأ التاريخ مرتبة العلم المستقل. واعتبروا التاريخ "علماً بالمنهج". والسبب في ذلك أنه يتعذر دراسة الإنسان، مادة التاريخ الأساسية بمنهج دقة قوانين العلوم الطبيعية،^(٢٠) فالتاريخ، كغيره من علوم الإنسان ليس بعلم ناموسي كما وضّح محمد الطالبي، إذ لا تتكرر فيه الظاهرة العلمية. إن التاريخ في تعبيره عن نشاط الإنسان لا تكرر فيه وتغلب عليه عملية الخلق المستمر. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "لا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر".^(٢١) وعليه يدرس التاريخ بمنهج استقصاء المادة، وتحليلها وتعليلها قبل استخلاص الحقائق.

ويبدو لي، أن سعي المؤرخ الدؤوب للكشف عن الحقيقة يختلف من عصر إلى عصر، إذ يتأثر المؤرخ بمعطيات الجيل الذي حدث فيه الحدث، كما يتأثر بأفكار الجيل الذي ينتمي إليه. والمؤرخ (إليه). وعليه تبقى الكتابة التاريخية بمثابة إعادة كتابة للحقيقة التاريخية المطلقة كما تؤدي إلى فتح حوار بين الماضي والحاضر من وقت لآخر، حواراً يأخذ شكل الكتابة التاريخية على النسق الذي بيناه.

هذا الجهد الأوربي العظيم لا يأخذ في الاعتبار دور المؤرخين العرب والمسلمين في تطوير علم التاريخ، بل يتجاهل دور سائر الأمم. ولا غرابة في ذلك فالحضارة الغربية منذ تفجيرها للثورة الصناعية، وهيمنتها على العالم اقتصادياً وتقنياً وسياسياً وثقافياً صارت في عرف بناتها هي الحضارة الجديرة بالاهتمام، وعلى مبدأهم هذا فالعلم كله غربي. والطريف أن ما حققته منهجية التاريخ الأوروبية في القرن التاسع عشر، خاصة مدرسة الوثائقيين المعتمدة على الدراسات الوثائقية الدقيقة، يماثل نقطة الانطلاق عند

المؤرخين العرب المستندين على منهج المحدثين (علماء الحديث) القائم على الدقة والتحري والضبط بالنسبة للحديث الشريف. ثم سار علم التاريخ العربي على مناهج علمية وإنتاج ثمر بلغ ذروته عند ابن خلدون.^(٢٢) ومثلما شهد القرن التاسع عشر ذروة الكتابات التاريخية في الغرب، فقد شهد استهلال عهد جديد للكتابة التاريخية في البلاد العربية على إثر ترجمة أعمال المؤرخين الأوربيين للغات الشرق الأوسط بعامّة واللغة العربية بخاصة. وقد أدت هذه التراجم إلى خلق جو من الإلفة بين المثقفين العرب والفكر الأوربي. كما أسهمت مؤلفات المستشرقين، وهم العلماء الغربيون المهتمون بدراسة تاريخ الإسلام والمجتمعات الشرقية، في تعريف القراء والدارسين العرب، غير التقليديين، بمنهجية التاريخ عند الأوربيين وطرائقها البحثية ومراميها العلمية.

ومع أن دراسة التاريخ في البلاد العربية ظلت تتمركز حول العرب والإسلام فقد اتسع مجال الدراسات التاريخية عبر الزمان والمكان، وفي المحتوى أيضاً. بدأ الاهتمام بتاريخ البلاد الواقعة وراء حدود البلاد العربية، وبدلاً من الاهتمام بالتاريخ السياسي بدأ المؤرخون ينقبون بعمق عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسة للتاريخ.

وبعد أن غلب الاستعمار الأوربي على المنطقة انتشرت دعوة التحرر وبدأ الحديث عن الوطن، ذي المدلول الجغرافي والعلماني، والكشف عن الهوية وجذورها التاريخية، وامتد ذلك التقصي إلى ما قبل سيادة الحضارة الإسلامية. ونتج عن ذلك ظهور عدد من المدارس الوطنية المعنية بعلم مصادر التاريخ، وكانت أولها في مصر وتبعتها آخر عن لبنان والفينيقيين، والعراق والأشوريين والسودان والكوشيين. ولعل خير مثال على ذلك كتاب أنوار توفيق الجليل (بولاق، ١٨٦٨)، لرفاعة رافع الطهطاوي الذي حوى تاريخاً جاداً عن فراعنة مصر. وقد اعتمد الرواد من الباحثين الوطنيين في هذا المجال، على نتائج البحوث الغربية، وعلى ما سلكته من طرائق بحث وأدوات جديدين مثل علم الآثار.^(٢٣)

ولعل من أهم ما اقتبسه العرب من أوربا هو تمثيل نهج التاريخ الأوربي خاصة في مجال الاعتماد على الوثائق والأرشيف، وكذلك الأخذ بطرق النقد الداخلي والخارجي

للمصادر وعلى استقصاء الحقائق، على نهج المدرسة التاريخية الألمانية التي أسلفنا الإشارة إليها.

كان لهذين التيارين العلميين للتاريخ، التيار الإسلامي التقليدي - نهج ابن خلدون - والتيار الأوربي الحديث، أثرهما الكبير على المؤرخين العرب الذين تصدوا لكتابة تاريخ المنطقة منذ أوائل القرن العشرين. ويمكن في شيء من التعميم أن نقسم هؤلاء المؤرخين إلى فئتين: فئة المقلدين وفئة المجددين. أما الفئة المقلدة فقد تابعت المسار الرئيسي لعلم أصول التاريخ العربي والإسلامي المؤسس على الحوليات والسرد الوصفي للأحداث دون تحليلها وتعليلها أو الكشف عن بواعثها الخفية. وتتكون إصدارات "المقلدين" من المختارات، والكتب المبسطة وأمثالهـ أما الفئة المجددة فقد استرشدت بالتيار الأوربي واستوعبت منهجيته القائمة على التقنيات الغربية في جمع الأدلة التاريخية وفحصها،^(٢٤) لدرجة ربما تعذر على الباحث أن يجد صدى للتيار الإسلامي التقليدي في معالجاتها التاريخية. ومع أن الدول الاستعمارية التي كانت تسيطر على المنطقة، مثل بريطانيا وفرنسا وإيطاليا كان من أهدافها توجيه المنطقة فكرياً وثقافياً، فإنها لم تبذل جهداً كبيراً في تدريب الوطنيين في مجال التاريخ حتى قبيل الحرب العالمية الثانية.^(٢٥) ووجد نفر قليل من النابيين العرب فرصة التدريب إما في الجامعات القليلة التي أنشئت على نمط أوربي أو في جامعات أوربا ذاتها. وظلت الجامعات الأوربية من بريطانية وفرنسية وألمانية، ثم جامعات الولايات المتحدة، حتى وقت قريب، ولكن بصورة متناقصة، قبل الدارسين العرب لتعلم المنهج العلمي التاريخي الحديث. ولم يقف تدريب الباحثين على المنهجية ذاتها وإنما شملت تعلم اللغات الأوربية وغيرها مما يعين على إكمال الدراسة. وقد تمثل هؤلاء المبعوثون النهج الغربي تمثلاً كاملاً حتى صار بعضهم مقلدين له، ربما، تقليداً أعمى.

كونت الدول الغربية، لدعم سياستها الناتجة عن الثورة الصناعية والتفوق التقني الذي شهدته أوربا، مستشرقين متخصصين في شؤون البلاد التي سعوا للسيطرة عليها اقتصادياً وحضارياً وسياسياً. وكان هؤلاء المستشرقون أول من كتب عن تاريخ البلاد

العربية والإسلامية "في لغات الحضارة الغربية الغازية" ولم يكن عملهم هذا مجانياً صرفاً،
مهما كان حب العلم والإطلاع غالباً إليه. (٢٦)

لقد كان المستشرقون أداة التوجه الأوربي في الكشف عن مكنون الثقافة العربية
والحضارة الإسلامية، وسير غور قدراتهما في الصمود أمام الحضارة الغربية التي نجحت
في اكتساح الكثير من الثقافات القومية، بل والسيطرة على البلاد التي تأويها. فالاستشراق
الأوربي رغم سعيه ليكون علمياً (موضوعياً) وعقلانياً rational فقد استغل من أجل
تحقيق أهداف سياسية وأغراض ذات مدلول عملي.

وبعد استشراق النهج العلمي الغربي لكتابة التاريخ العربي، بل وسائر العلوم
الإسلامية، أعيدت صياغة الطريقة التي تدرس بها الحضارة الإسلامية لتوائم الصورة
التي رسمها الغرب للإسلام. (٢٧)

غلب هذا النهج على مؤسسات التعليم العالي الجديد في البلاد العربية والعالم
الإسلامي. إذ أن كثيراً ممن يُدرّسون في هذه الجامعات قد نالوا تدريبهم في جامعات
غربية ونقلوا ما تعلموه من أساتذتهم الأوروبيين أو الأمريكان عن الإسلام والمجتمعات
الإسلامية لأبناء وطنهم. وفي صنيعهم هذا وسَّعوا، دون قصد، الهوة التي تفصل بين
المنهجية التقليدية التي كانت تدرس بها المعارف، وما يعتقد الآن أنه نهج جديد لبسطها.
ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الدارسين العرب قد تأثروا بما درسوه في الجامعات
الغربية حتى صارت منهجية التاريخ العربي محكومة conditioned عندهم، أو مرتبطة
ارتباطاً وثيقاً بالحضارة الغربية. (٢٨)

تتضح هيمنة الغرب الثقافية على العالم العربي ليس في أقسام التاريخ فحسب بل
في أطر الجامعات العربية التي تسير، على وجه العموم، على نسق أوربي منذ منشئها،
وتعكس توجهاً غريباً في تطورها الحاضر شكلاً ومضموناً. ورغم ما حظيت به هذه
الجامعات من إنشاء جيد ودعم مالي حسن فإن فصول الدراسة صارت مكتظة بالطلاب
وتفتقد الدراسات العليا تسهيلات البحث العلمي الجيد من معامل ومكتبات. والحقيقة التي لا
مراء فيها أن كثيراً من مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي لا تستطيع أن تتجاهل
ما ينشر في الجامعات الغربية أو يدرس فيها من علوم. والعكس ليس بصحيح. ولعل هذا

القصور أحد الأسباب التي تدعو بعض الباحثين لشد الرحال إلى جامعات أكسفورد وباريس وهارفارد لتوافر إمكانية البحث الجيدة في جو علمي خلاق. (٢٩)

مع ما للغرب ومن اقتبسوا نهجه العلمي في كتابة التاريخ من فضل لا ينكر في تطوير أقسام التاريخ لتبلي احتياجات المجتمع العربي والمساهمة في إعداد دراسات رائدة عنه، فإن هذا التطور لم ينج من معارضة أخذت صوراً متعددة. أولاً ترى المدرسة التقليدية في التوجه الجديد خطراً على الإرث الإسلامي من التشويه والضياع. وكان أتباع هذه المدرسة يرون في التمسك بماضي الإسلام وإبراز منجزاته وإحياء تراثه خير عاصم من الضياع. ثانياً يرفض جل المؤرخين التفسيرات الأوروبية للأحداث التي صاحبت الفترة الاستعمارية للعالم العربي، ويدعون إلى ضرورة دراستها وإعادة كتابتها تأريخها على ضوء المعطيات الوطنية. ثالثاً إن الغربي في سعيه لبسط نفوذه على العالم مستخدماً آلياته التقنية وسطوته الاقتصادية ذات التوجه الرأسمالي ونفوذه الفكري الكاسح لم يبق أمامه، بعد أن قلم أظافر المعسكر الاشتراكي، إلا الأقطار الإسلامية. أيقظ تهديد الغرب الإسلام من سباته، ودخل الإسلام حلبة الصراع الدولي متحدياً الغرب بعد أن نشطت مقومات التجديد فيه وانتشع بروح قتالية ثائرة. (٣٠) إنها أزمة هوية ووعي بالذات ولا بد من استنطاق التاريخ لصون العقيدة ومقوماتها من الاستلاب الفكري والذوبان في خضم الحضارة الغربية. رابعاً من مظاهر المبالغة في التقليد للأنماط الغربية الأخذ بتقسيمات العصور الأوروبية الدالة على حقب تاريخية معينة مثل العصور القديمة، الوسطى، الحديثة، واطلاقها على عهود في تاريخ الإسلام؛ بل اطلاقها على كراسي التاريخ مثل أستاذ كراسي القرون الوسطى. وهذا النهج يتجاهل أمرين (هامين أولهما أنه يجعل التطور التاريخي لبلاد العرب مطابقاً للتاريخ الأوربي. وثانيهما تقبل بعض المصطلحات الأوروبية مثل "عصر الانحطاط" دون أن تطابق ما تصف في تاريخ العرب.

فالعصور الوسيطة استعملت في أوروبا للدلالة على الفترة الممتدة من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر، وتشير هذه الفترة إلى مضمون تاريخي محدد الزمان يبدأ بانتهاء العصور الكلاسيكية، اليونانية والرومانية، وينتهي ببداية العصر الحديث في مطلع القرن السادس عشر. ولعل في وصف الأوربيين لهذه العصور "بالظلمة"

ما يوحى بوصم الإسلام، الذي ظهر وازدهر في هذه الفترة أيضاً، بشيء مما في الظلمة من دلالة تخلفية. وإذا قبلنا هذه التقاسيم الحقيقية كمقياس نال درجة من السيورة، فإن هذه التقاسيم لا تتفق مع التطورات التاريخية لبعض البلاد العربية. فالعصر الحديث يبدأ في السودان مثلاً عام ١٨٢١م وليس في مطلع القرن السادس عشر. كما أن أفي وصف الغربيين للعهد الإسلامي التي تلت القرن الحادي عشر الميلادي، بفترات الانحطاط كثير من الخطأ. ربما انطبق هذا الوصف على أجزاء من البلاد العربية وعلى أجزاء أخرى من العالم الإسلامي تعرضت لنكبات وكوارث. ولكن هذا الوصف لا ينطبق على جزء كبير من العالم الإسلامي الذي شهد نهضة حضارية عظيمة: في دولة المغول في الهند، وفي الخلافة العثمانية، وأجزاء كبيرة من أفريقيا حيث ازداد النفوذ الإسلامي زيادة ملموسة. يحدث كل هذا وبعض أقسام التاريخ العربية ما زالت تستعمل هذين المصطلحين.

لزمهما يكن من أمر فإن استمرار بعض مظاهر الاضطراب بين النهج الغربي والنهج التقليدي لم يُمْكِن أقسام التاريخ من اختيار الشكل النهائي الذي ينبغي أن يكون عليه الهيكل العام لتاريخ بلاد العرب. قد يكون من الطبيعي أو المفضل أن تركز أقسام التاريخ في هذه المرحلة على التاريخ الوطني. غير أن ذلك الصنيع يبقى قليل الفائدة إذا لم يؤطر في هيكل عام واسع يبدأ بالمنطقة العربية، ثم الإسلامية ثم العالم أجمع. الآن تسير دراسة التاريخ في أطر متحدة المركز هي الدائرة الوطنية والعربية والإسلامية ومع أن الأمر لم يحسم بعد، فإن الإطار الوطني وجد تشجيعاً منذ أن انتزعت البلاد العربية استقلالها. فقد نصت مراسم الدولة في كل من سوريا ولبنان مثلاً على أن الهدف من دراسة التاريخ هو: "تقوية العواطف القومية والوطنية في قلوب الناس".^(٣١) ولعل هذا ما حدا بالباحثين، مع تركيزهم على العصور الإسلامية، أن يعالجوا الفترات التاريخية السابقة لها كل في إطار حدود وطنه السياسية على الأرجح.

ولعل أكبر ما يستحوذ على اهتمام المؤرخين المحترفين من أساتذة الجامعات وطلاب الدراسات العليا هو البحث عن هوية أوطانهم، ومثل هذا البحث وإن تركز على الوطن بحدوده السياسية الضيقة فإنه يتركز أيضاً على جانبين آخرين: الإطار الإسلامي

والإطار العربي بعمقهما الزماني والمكاني. ويشكل تطابق الولاءات (أو تصادمها) لهذه الأطر الثلاثة مجالاً طيباً لخلق نظرة شاملة مرضية للعناصر المكونة لتاريخها.

يتبحث الهيكل الإسلامي، وهو الأقدم في تاريخ المعالجات التاريخية، في تاريخ الشعوب الإسلامية كافة منذ ظهور الإسلام. ويأتي الهيكل العربي في المرحلة الثانية التي صاحبت حركة التحرر من الاستعمار والفتك من نفوذ الخلافة العثمانية. ويتزامن الإطار العربي في بعض تطوراتها مع الهيكل الوطني، وهما سوياً ينمّان في بعض توجهاتهما عن سمات علمانية.

تمثل الأطر الثلاثة جوهر مقررات التاريخ في المستوى الجامعي والبحوث في الدراسات العليا. وتولي كل الجامعات تاريخ حضارات المنطقة قبل ظهور الإسلام اهتماماً خاصاً، وكذلك تاريخ أوروبا الحديث. ولكن يتفاوت اهتمامها بالمناطق الأخرى من جامعة لأخرى. فبينما تهتم الجامعات العربية في أفريقيا بالتاريخ الأفريقي فإن رصيفاتها في آسيا يولن اهتماماً أكبر لملاحم من تاريخ آسيا. (٣٢)

إن من نتائج الواقع السياسي الجديد للبلاد العربية المتجزئة ذات الحدود السياسية المتعددة، أثرين على الدراسات التاريخية، أولاً عدم الاقتصار على دراسة العهود العربية- الإسلامية. ثانياً بداية ظهور المنازعات السياسية والصراعات الأيديولوجية التي كثيراً ما طغت على الحقائق التاريخية والتطور الهيكلي للمنطقة. وحتى تتجاوز المنطقة مثل هذه الإشكاليات فلا بد من التركيز على الدراسات التاريخية ذات النظرة الشمولية التي تدعم التوجه التعاوني الوحدوي.

إن الوصول إلى نظرة شاملة مقبولة عند الأطراف المساهمة في تاريخ المنطقة ليس بالأمر المستحيل. وعليه فالقيام بدراسات متنوعة، دقيقة، مفصلة، عميقة، ذات منطلق محلي، يساعد على إنشاء الحقيقة التاريخية في أساسها ثم تعهد لبناء الهيكل الشمولي للدراسات التاريخية على نسق يحميها من السقوط في عزلة تاريخية، ويهيئ لها دخول التيار العام للتاريخ.

تدرك أقسام التاريخ ما عليها من واجبات نحو مجتمعاتها، وتملك مقومات أساسية تمكنها من المشاركة في التيار العام للتاريخ بفاعلية. فقد أسهمت في إعداد دراسات علمية

رائدة، وفي تدريب مؤرخين محترفين يزداد عددهم يوماً بعد يوم. إلا أن اهتماماتهم البحثية لا تتجاوز التاريخ السياسي للتاريخ الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي بنفس القدر.

تلزم ظروف العصر الأمة العربية أن تدرس تاريخ الأمم التي تتعامل معها أكثر فأكثر خاصة دول الجوار، والدول التي تربطها بها مصالح اقتصادية وعلى رأسها الدول الغربية التي تسعى، كما وضع، إلى المساس بمسيرة العرب الحضارية. وربما كان التعامل معها بأسلوب المعرفة العميقة الذي جودّه المستشرقون في تعاملهم مع المشرق أنجح سبيل لتعد أقسام التاريخ "مستغربين"، إن صح التعبير، متخصصين في تاريخ الغرب وحضارته ليعينوا رجال السياسة بالمشورة والنصح، إذا لزم الأمر. (٣٢)

بما أن تنفيذ مثل هذا البرنامج الطموح يفوق جهد أي جامعة منفردة فلا بد من جهد جماعي منسق بين أقسام التاريخ كافة. ولما لم يكن هذا هو المكان المناسب لتقديم اقتراح مفصل للجهد الجماعي الذي يجب أن يبذل. لذا أرى أن يعهد مثل هذا المشروع لمعهد مستقل للأبحاث التاريخية، ذي كفاءة عالية تسهم فيه الجامعات العربية كلها، ويكون في خدمة البلاد العربية جمعاء. أو أن تقسم دول الغرب على أقسام التاريخ المختلفة ليتخصص كل قطر في تاريخ البلد المناط به، ويكون مرجعاً للبلاد الأخرى.

وأرجو أن تعامل دول الجوار على نفس النسق، فيعهد للسودان مثلاً أن تخصص بعض أقسام التاريخ في جامعاته في تاريخ شاد (تشاد)، وأفريقيا الوسطى، وزائير؛ وربما عهد لسلطنة عمان أن تعنى بتاريخ دول شرق أفريقيا. ولما كانت آسيا وأفريقيا تشكل مراكز ثقل إسلامية هامة فلا بد من إيلاء دولهما العناية اللازمة. وبما أن أفريقيا صارت المسرح الرئيس للتنافس بين المبشرين والدعاة المسلمين في عالم اليوم فلا بد من تكثيف الجهد لمعرفة تاريخ شعوبها: كان أولئك من أتباع المعتقدات الإفريقية، أو المسيحية أو الإسلام. (٣٤) فمتى ما ولجت أقسام التاريخ التيار العام للتاريخ بحثاً ونشراً كان لها وضعها العلمي المتميز على المستوى الإقليمي والعالمي.

هذا ما كان من بعض مظاهر التوسع الأفقي، الذي يمتد عبر المكان والزمان أيضاً. ويرجى أن يتسع الجهد تدريجياً ليشمل الشعوب التي كانت تعتبر خارج نطاق

التاريخ. ويحتاج التاريخ الكوني بهذه الصورة الشاملة إلى نظرة أوسع وأطول: تستند على قدر أكبر من المصادر التاريخية المتنوعة ووفرة للمادة تعين على المقارنة، حتى يستلمس المؤرخ طريقه باطمئنان.

وأمل أن يكون في المقترحات التالية ما يعين على تحقيق هذا الهدف علمياً وقومياً. وتؤلف هذه المقترحات محورين رئيسيين، يعنى الأول منهما بتنويع روافد البحث وتحسين آلياته. والثاني بتنشيط التعاون العلمي بين أقسام التاريخ العربية.

١. في إطار السعي لتنويع الدراسات التاريخية لتمتد إلى الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا بد من فتح جسور تواصل للاستفادة من نتائج أبحاث علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المستفادة عبر ما صيغ من طرائق بحث وتقنيات جديدة. ولعل هذا المنحى يمثل أهم مصدر لدراسة تاريخ التحولات الاجتماعية والسلوكية.
٢. أعتقد أنه قد آن الأوان لإدراج دراسة تاريخ الديانات الرئيسة كالمسيحية واليهودية والبوذية والمعتقدات الإفريقية في برامج أقسام التاريخ، ولنبدأ بتخصيص جامعة في كل قطر. وأهمية ذلك لا تحتاج لتعليل، خاصة وأن أتباع بعض هذه المعتقدات يكونون جزءاً من مواطني البلاد العربية والإسلامية.

٣. تمثل دراسة الآثار، وهي إحدى العلوم أو الفنون التي اقتبسها المؤرخون العرب من الغرب، مصدراً تاريخياً لا غنى عنه، خاصة في تاريخ الفترات القديمة حيث تنعدم المصادر الخطية. وعلم الآثار كالتاريخ يتكون من جانبين هما جانب الكشف عن الآثار واستصلاحها، وهي عمليات مكلفة جداً. والثاني تحليل المادة وتفسير محتوياتها ثم نشرها. وقد وسع المعنى عند المسلمين ليشمل العمارة، الزخرفة، الزينة، الفسيفساء، الخط، التصوير، النقود، وكل المعطيات الفنية التي تفتقت عنها عبقرية الحضارة الإسلامية. ومع أن بعض الجامعات قد طوّرت هذا الفرع من المعارف إلا أنه لا يجد اهتماماً متوازياً في كل أقسام التاريخ في الوطن العربي. ولأهمية علم الآثار والفنون التطبيقية في دراسة تاريخ الثقافة والفن يرجى أن يجدا الدعم اللازم وأن تربط دراستهما ربطاً عضوياً بأقسام التاريخ.

٤. يشكل الفولكلور والروايات الشفوية وكل المأثورات الشعبية (من قصص، وأساطير، وخرافة، وأمثال، وأغاني شعبية، ومعتقدات شعبية، وعادات وسلوكيات) مصدراً هاماً لدراسة تاريخ الثقافة الشعبية وسلوكيات المجتمع، لم يستثمر بعد الاستثمار الأمثل. ويؤلف الفولكلور والروايات الشفوية المصدر الأساسي للدراسة في المجتمعات التي تغلب الأمية عليها. وقد خطت جامعة الخرطوم خطوات رائدة عندما عهدت لوحدة أبحاث السودان، ومعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية من بعدها، الاهتمام بدراسة الفولكلور فجمعت مادة وفيرة، بلغ حجمها المئات من الأشرطة من الأخبار التاريخية والأدب الشعبي وسير البطولة. (وتنوع هذا المجهود بإنشاء قسم للفولكلور يعنى بعملية الجمع والتصنيف، والدراسة والتحليل والنشر، ومنح درجات عليا في هذا الفرع الحديث من فروع المعرفة. وقد هيات منهجية جمع مادة الفولكلور وتحليلها آفاقاً جديدة لأساتذة قسم التاريخ وطلاب الدراسات العليا فيه. ولا شك أن في نجاح هذه التجربة ما يشجع لإعطاء الروايات الشفوية حيزاً أكبر في دراسة التاريخ، خاصة محور الثقافة الشعبية.

٥. يبدو لي أنه نتيجة لتكاثر المؤلفات التاريخية المترجمة من اللغات الأوربية بدأ يدب شيء من الإهمال في دراسة لغات الغرب المعينة على البحث، خاصة بين طلاب الدراسات العليا. وهذا في رأيي تطور خطير، إذ يصعب نقل روح العصر في الكتب المترجمة (ونجد مثل هذا التساهل عند الطلاب الذين يتخصصون في مناطق كتب شيء من تراثها بلغاتها الوطنية - كالهوساوية أو السواحيلية أو التركية. إن عدم الرجوع إلى ما كتب بلغة الموضوع أو الفترة قيد البحث يفقد الدراسة درجة كبيرة من أصالتها. ولا يفوتني أن أذكر هنا أن سبب نجاح المستشرقين وغيرهم من علماء الغرب، اعتمد بدرجة كبيرة على معرفتهم الجيدة لأكثر من لغة من لغات المشرق. ورغم أن كثيراً من الباحثين قد دعا لتحرير التاريخ من خضوعه "للاستشراق الفونولوجي" (أي المتعلق بفقه اللغة) وتوحيده مع المجري العام للبحث التاريخي، فإن إجادة قليل من اللغات يصبح مؤهلاً أساسياً لمن يحترفون مهنة التاريخ. (٣٥)

يشمل تنشيط التعاون العلمي بين أقسام التاريخ العربية، وتوسيع آفاقه مظاهر عدة، منها:

١. ضرورة تبادل أعضاء هيئة التدريس لتقديم خبراتهم في مجال تخصصهم في الجامعات المضيفة عن طريق المحاضرات، الندوات، المشاركة في الإشراف، وكممتحنين خارجيين لطلاب الدراسات العليا، والمساهمة في تقويم أعمال الأساتذة عند الترقى. وأيضاً تهيئة الفرص لبعض طلاب الدراسات العليا من امكانات الجامعات المضيفة، خاصة ما لا يتيسر في الجامعة الأم.
٢. وربما أمكن تحقيق ذلك، بتشجيع التسجيل الخارجي عن طريق الإشراف المشترك بين قسمين من أقسام التاريخ.
٣. إصدار قوائم مفصلة بعنوانين الرسائل العلمية (ماجستير ودكتوراة) التي أعدت في الوطن العربي وفي البلاد الأخرى عن تاريخ العرب والإسلام، وغيرها عبر كل العصور التاريخية، يرجع إليها قبل البدء في إعداد أي أطروحة تجنباً للتكرار ما أمكن ذلك. واقتراح أن يتبنى اتحاد الجامعات العربية هذا المشروع، وأن توضع نسخة من هذه القوائم في مكتبة كل جامعة.
٤. أشرت من قبل إلى أن معظم الجامعات العربية تفتقد المكتبات الفنية، وعليه اقترح زيادة مقتنيات المكتبات والتوسع فيها بما يواكب الانفجار العلمي والثقافي الذي يشهده العالم. ولعل من المفيد إصدار فهرست عربي موحد Union Catalogue يحوي أسماء المخطوطات، والكتب والدوريات في المكتبات الرئيسية في كل بلد عربي، تحسباً لرصد هذه المادة في دائرة حاسوبية ذات فروع في كل جامعات المنطقة العربية. وتشجيع تبادل الرسائل العلمية (الماجستير والدكتوراة) بين الجامعات المختلفة. ولما كانت تكلفة هذا المشروع قد تحول دون تنفيذه، اقترح اختيار جامعة واحدة في كل بلد لتكون بمثابة المستودع لباقي الجامعات الوطنية.
٥. إصدار دورية تاريخية ذات مستوى علمي رفيع تخدم كل أقسام التاريخ العربية لنشر الاصدارات الجادة، والتعريف بما يجد في تلك الأقسام من مبادرات وتطورات علمية.

٦. الاستمرار في عقد مؤتمرات علمية تدرس فيها موضوعات متخصصة من وقت لآخر.

٧. ولعله من المفيد أن تعمل الجامعات على التواصل الإلكتروني عبر ما يسمى بالتشبيك المعلوماتي (أو الحيسوبي). ولعل هذا الاقتراح العملي يمكن أن يقلل من التكلفة الكبيرة لإنجاز الاقتراح الرابع من هذه المقترحات.

هذا عرض موجز، بصورة مبسطة لبعض ملامح الاتجاهات العامة للدراسات التاريخية بعامة وفي مجال الدراسات العليا بخاصة، اعتمدت فيه، بدرجة كبيرة، على تجربتي الخاصة. وآمل أن يسهم في دعم التوجهات العلمية التي تسير عليها جامعاتنا لجعل مقرراتنا التاريخية أكثر استجابة لحاجة مجتمعنا العربي، وأكثر ملاءمة للعصر الذي نعيش فيه.

(١) عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت ١٩٧٢م ص ص ١٦ - ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩، ٤٨ - ٥٦.

(٣) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، القاهرة ١٩٧٩م، ج ١، ص ٥.

(٤) عبد الجبار ناجي، "تتبع تاريخي لمحاولة ابن خلدون في إعادة كتابة التاريخ"،

المؤرخ العربي، العدد ٢٢، ١٩٨٢، ص ص ١٢٤ - ١٢٦.

(5) M. Talibi; "Ibn Khaldun", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. London, 1971, III, pp. 828 - 9.

(٦) محمد الطالبي، "التاريخ ومشاكل اليوم والغد"، عالم الفكر، العدد ٥، ١٩٧٤، ص ١٩.

(٧) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٩.

(٨) المصدر السابق، ص ٩.

(٩) المصدر السابق، ص ٣٥.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٩.

(١١) المصدر السابق، ص ٢٩.

(١٢) عبد الجبار ناجي، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(13) Talbi; op. cit, III, p. 829.

(١٤) المصدر السابق، ص ٨٢٩.

(١٥) حسين مؤنس، "التاريخ والمؤرخون"، عالم الفكر، العدد ٥، ص ص ٦٥ - ٦٨.

(١٦) نفسه، ص ص ٨٠ - ٩٠.

(١٧) نفسه، ص ص ٩٢ - ٩٤.

(١٨) نفسه، ص ص ٩٥.

(١٩) نفسه، ص ص ٩٢ - ٩٦.

(٢٠) الطالبي، المرجع السابق، ص ص ٤٥.

(٢١) ابن خلدون، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢٢) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص ٢٩.

(23) B. Lewis and P.M.Holt; eds, "Introduction," *Historians of the Middle East*, London, 1962, pp.14 - 17.

(٢٤) محمود يوسف زايد، "الحاجة (إلى) إعادة كتابة التاريخ"، المؤرخ العربي، العدد

٥، ص ص ٧٠ - ٧٢.

(٢٥) جفرى باركلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة صالح أحمد

العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢١٥.

(٢٦) الطالبي، مرجع سابق، ص ٣٤.

(27) Edward W.Said, *Orientalism: Western Conception of the Orient*, Penguin Books, London, 1991, pp. 322 - 24.

(28) Muhsin Mahdi, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy," *Journal of Studies*, No. 1, 1990, p. 95.

(29) Edward Said op. cit, p. 323.

(30) Ali A. Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, London, 1990, pp 26, 56.

(٣١) محمود يوسف زايد، نفس المرجع، مجلة المؤرخ العربي، العدد ٥، ص ص

٧٥ - ٧٨.

(32) Yusuf Fadl Hasan, "A Critical Survey and Analysis of the Content of History Education in North Africa Universities Including the Sudan," *Dirasat Ifriqiyya*, No. 6, 1990, pp. 9- 27.

(33) Talbi; op. cit, III, p. 829.

(34) Ali A. Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, London, 1990, pp 26, 56.

(٣٥) جفرى باركلو، نفس المرجع، ص ٢١٥.

Encyclopedia of Islam

المرجع نفسه

[٣]

جذور التعاون الثقافي العربي الأفريقي ودور جامعات المنطقتين في تنميته *

دور الجامعات الإفريقية والعربية في التنمية الثقافية في أفريقيا والوطن العربي جزء من التعاون العربي - الأفريقي الذي اتخذ شكلاً مؤسسياً ذا أهداف معينة وآليات محددة خلال العقدين الماضيين والتعاون العربي - الأفريقي بهذه الصورة يمثل مرحلة متقدمة من تاريخ طويل زاهر للعلاقات العربية - الإفريقية. وقد نتجت هذه العلاقات من الجوار الجغرافي والتداخل السكاني والتبادل التجاري والتفاعل الثقافي. ولكي نحدد دور الجامعات الإفريقية والعربية في تطوير العلاقات الثقافية ودعم التنمية الثقافية بين المنطقتين. يحسن أن نقف على جذور تلك العلاقات ونتبين مقومات التعاون العربي - الأفريقي في إطاره العام استناداً إلى تجربة الماضي وتطلعات المستقبل.

* قدمت أصلاً في اجتماع المؤتمر العالمي للدراسات الإفريقية، الخرطوم، ١٩٨٩، ثم نشرت في مجلة المستقبل العربي، ١٩٩٢، تحت عنوان "دور الجامعات الإفريقية والعربية في التنمية الثقافية".

أولاً : جذور العلاقة بين الثقافتين الأفريقية والعربية

منذ آلاف السنين خرج العرب من شبه جزيرة العرب في هجرات واسعة متجددة إلى البلدان المجاورة لهم، ودخلوا في علاقات بشرية وحضارية مع أهلها. وكان جذب الجزيرة العربية وغلبة الصحاري عليها سبباً في جعلها منطقة طاردة، ومن ثم نزح منها الكثيرون إلى السواحل الأفريقية، وكان نصيب الحبشة من هذه الهجرة كبيراً. وفي الوقت نفسه تعرضت مصر والصحراء الشرقية لمؤثرات مماثلة، وقيل أن بعض المؤثرات الحميرية قد بلغت بلاد المغرب.

وربما كانت الصلة بين سكان جزيرة العرب وساحل أفريقيا الشرقي أقدم مما ذكرنا. ذلك أن شدة التشابه العرقي واللغوي بين الشعوب الأفريقية الناطقة باللغات الحامية أو الكوشية (مثل لغات الصوماليين والقالا والعفار والبلجه)، والشعوب الناطقة باللغات السامية كالعرب والأحباش، جعلت بعض الباحثين يرجحون أن هاتين المجموعتين كانتا تعيشان في موضع واحد، وربما تنتميان في أصولهما البعيدة إلى شعب واحد. وتؤكد هذه الصلات العرقية واللغوية، أيًا كانت درجتها، بين سكان جزيرة العرب وقاطني سواحل أفريقيا الشرقية، أن تبادل التأثير الثقافي بين المجموعتين ذو جذور عميقة.

دعم هذه الصلات نشاط تجاري واسع نبع من موقع بلاد العرب الاستراتيجي في خريطة التجارة العامة، حيث نشط العرب في التجارة الخارجية عاملين عليها أو ناقلين لها على "سفن الصحراء" وفوق المراكب الشراعية.

لم تكن جزيرة العرب خلواً من المؤثرات الأفريقية، فقد اخترقت أفريقيا المجال العربي قبل ظهور الإسلام، حين غزا الأحباش اليمن، ومن ثم وجدت الديانة المسيحية دعماً من الأحباش في تلك المنطقة. وهكذا ساهم الأحباش الذين وفدوا إلى جزيرة العرب أحراراً وأرقاء، وكذلك العرب الذين ذهبوا إلى الحبشة بقصد التجارة أو الهجرة، في نقل بعض السمات الثقافية الحبشية الأفريقية إلى بلدان العرب نتيجة هذه الاتصالات. كما وجدت بعض الألفاظ والمصطلحات الحبشية طريقها إلى اللغة العربية. ومما يذكر أيضاً في هذا المقام الأثر الكبير الذي تركه الأحباش وغيرهم من شعوب أفريقيا في صناعة الغناء في جزيرة العرب.^(١)

وقد زادت تلك الصلات نمواً، واتسعت دائرتها، وقويت فاعليتها بعد ظهور الإسلام الذي أعطاها دعماً روحياً وسنداً سياسياً ونسقاً ثقافياً. فمنذ ظهور الإسلام هاجر نفر من أصحاب النبي محمد صلى الله عليه وسلم من مكة إلى الحبشة فراراً بدينهم حيث وجدوا الحماية عند ملكها.

وبعد موجة الفتوحات الإسلامية التي اخترقت شمال أفريقيا توالى الهجرات العربية وفتح المسلمون صفحة جديدة في تاريخ العلاقات الثقافية بين العرب وجيرانهم الأفارقة. فارتكزت العلاقات الثقافية الجديدة على غلبة العقيدة الإسلامية، وانتشار اللغة العربية، وتمثل النسب العربي. وقد غلبت الثقافة العربية على الشمال الأفريقي حتى صارت تلك المنطقة جزءاً لا ينفصل عن الوطن العربي والعالم الإسلامي، بل صارت تضم أغلبية العرب في يومنا هذا. وقد ارتبطت الدول المتعاقبة على هذه المنطقة، بسبب موقعها الجغرافي، ارتباطاً وثيقاً بالكيان الأفريقي تؤثر فيه وتتأثر به حضارياً واقتصادياً.

تدفقت المؤثرات الإسلامية والعربية إلى الشمال الأفريقي عبر الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان الممتد عبر أرض السافانا (المفازة) سهل كثير العشب، حيث نشأت للممالك الإسلامية وازدهرت الحضارة الإسلامية ذات السمات السودانية. وكان قوام تلك النهضة السكان الأصليون من الأفارقة الذين تربعوا على عرش الزعامة الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية بعد أن تشبعوا بروح الإسلام.

تكررت هذه التجربة في غرب أفريقيا التي خالط فيها العرب السكان الوطنيين. ونتيجة لتدفق المؤثرات الإسلامية غلب الإسلام على معظم الجزء الشمالي من القارة الإفريقية وصار المسلمون يمثلون مركز ثقل سياسي مهم في القارة كما كان لهم دور مهم في بناء في تاريخ المنطقة. وظل المسلمون الأفارقة على صلة وثيقة بالوطن العربي بفضل العلاقات الدينية والثقافية والاقتصادية. وقد أخذ هذا التواصل أنماطاً مختلفة لعل أولها تدفق أعداد كبيرة من الأفارقة المسلمين لأداء فريضة الحج عاماً بعد عام، وثانيها توافد أعداد من المسلمين للاستزادة من العلم في المعاهد المنتشرة في مصر والحجاز واليمن وسوريا والمغرب الأقصى. وقامت مراكز الإشعاع الإسلامي في تمبكت (أو تمبكتو) وجنى بدور

رائد في التواصل العلمي مع رصفائها، في القيروان وفاس والزيتونة والأزهر ومكة المكرمة والمدينة المنورة.

كما أدلى العلماء بدلوهم في بناء صرح الحضارة الإسلامية، فحققوا تواصلاً في الأخذ والعطاء: تواصلاً يرتكز على وحدة الفكر الإسلامي، وينطلق من سيرورة اللغة العربية، لغة العبادة والتجارة والاتصال بين الحكومات. وقد أسهم جهد هؤلاء العلماء، ورحلات الدارسين والحجيج في تنمية التلاحم العاطفي بين أتباع العقيدة الإسلامية في بلاد العرب وأفريقيا؛ كما ساهمت المعاملات التجارية الواسعة في تدعيم هذه العلاقات وأمنت وضع المنطقتين الاستراتيجيتين في الاقتصاد العالمي في ذلك الوقت. وقد تم هذا التواصل في حرية تامة وفي مناخ غلب عليه تبادل المصالح، اقتصادية كانت أم ثقافية. (٢)

ويرى بعض الباحثين أن التفاعل الذي حدث بين أفريقيا (السوداء) والبلاد العربية لم يكن متوازياً، إذ أن أفريقيا كانت مخترقة، ثقافياً واقتصادياً، ومن ثم لم يكن للأفارقة دور مماثل للدور العربي. (٣)

لكن هذا الرأي يهمل الأثر الذي أحدثته الترابط الجغرافي بين المنطقتين، وما نتج عنه من تفاعل عرقي وتلاحق ثقافي وتكامل اقتصادي، وينسى الدور الذي قام به الأفارقة، من بقي منهم في أفريقيا أو هاجر إلى بلاد العرب، في بناء الحضارة الإسلامية ومساهماتهم الثرة والواضحة في كل ذلك.

ويكفي أن نذكر منهم بلالاً الحبشي، الصحابي الجليل، أول مؤذن في الإسلام، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة ومحدثها. وقد بلغ بعضهم شأواً بعيداً في تمثل ثقافة العرب ولغتهم (كأبي نعامه مولي ابن سعد، والحيقطان) وكان شاعراً فحلاً وخطيباً لا يبارى، وكان منهم أيضاً عكيم الحبشي، وقد أخذ عنه علماء الشام. ومن أبناء الزنجيات عرار ابن شاس القائد الشهير ومنهم سعد بن جببر، أعظم أصحاب عبد الله بن عباس في الحديث. وكذلك مسلم بن خالد الزنجي، من علماء الطبقة الخامسة، ومنهم يزيد بن أبي حبيب، الذي تقلد منصب الإفتاء في مصر، وكان أبوه من سبي النوبة.

ومن العلماء الأقباش الذين عاشوا في مصر وأثروا الحياة الفكرية، الإمام فخر الدين بن عثمان بن علي الزيلعي (ت. ١٣٤٢م)، والمحدث الزيلعي جمال الدين عبد الله

بن يوسف بن محمد (ت. ١٣٦٢م)، والشيخ علي الجبرتي الصوفي (ت. ١٣٩٢م)،
والشيخ إسماعيل بن سودكين الجبرتي، ومنهم عبد الرحمن الجبرتي الجد السابع لمؤرخ
مصر عبد الرحمن (في القرن التاسع عشر).

ومن مظاهر التواصل التي ربطت بين مصر وبلاد الحبشة انتشار المسيحية في
الحبشة على يد بعض تجار مصر. ومنذ القرن الرابع الميلادي وحتى منتصف القرن
العشرين ظل بطريق الإسكندرية يبعث بمطران مصري، لرأس الكنيسة الحبشية. وقد
عمل المطارنة المصريون على دعم المذهب (الأورثوذكسي) وترجموا كثيراً من الكتب
الدينية من القبطية إلى اللغة الأمهرية.

كان للموالي والرقيق دور رائد في دعم هذا التواصل، ففوق مساهماتهم في
الحياة العملية والفكرية والفنون - وخاصة الغناء - (مثل ابن مسجح وزرياب) بلغ بعضهم
درجة رفيعة في الحياة العامة: فقد استخلف الخليفة أبي جعفر المنصور على أرمينيا أخوه
في الرضاة يحيى بن مسلم بن عروة، ومنهم كافور الإخشيدي الذي ظل يدير شؤون
مصر بحكمة لبضع سنوات، وكان لهم دور فاعل في الخلافة الفاطمية. وانفرد بنو نجاح،
وهم من أصل حبشي أو نوبي، بحكم زبيد باليمن من عام ١٠١٣م إلى ١١٥٠م. وكان
منهم علماء فضلاء وشعراء فصحاء مثل مؤلف كتاب المفيد من أخبار زبيد.^(٤)

وعندما قوي الوجود الإسلامي في المنطقة الممتدة من إقليم دارفور، في السودان
وادي النيل، شرقاً حتى المحيط الأطلسي غرباً، نشأت مراكز للثقافة العربية الإسلامية،
أهمها في تمبكتو التي اشتهرت بعلمائها، وحرص أهلها على اقتناء الكتب. وكان ملوك
تंबكتو يرعون العلم ويشجعون العلماء ويفرقون الرواتب عليهم. وفي تمبكتو تحققت عملية
التفاعل والتداخل العضوي الحضاري وتبادل المعارف الإنسانية بين جنوب الصحراء
وشمالها، أو بين السودان الغربي والشمال العربي. وفي جامعة تمبكتو تخرج علماء أفذاذ
اشتهروا بمساهماتهم الفكرية في مختلف العلوم الإسلامية مثل أحمد بابا التمبكتي مؤلف
نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ومحمود كعتي صاحب تاريخ الفتاش، وعبد الرحمن
السعدي مؤلف تاريخ السودان.

وأخيراً ما يعكس قوة التأثير الأفريقي وأهميته في الحضارة الإسلامية والثقافة العربية دور أحمد بابا عندما توافر للتدريس لعقد من الزمان في مراكش، فقد كان موسوعي المعرفة أحاط بكل معارف زمانه، وكتابه نيل الابتهاج سجل حافل بالأعلام الأندلسيين والمغاربة والجزائريين والتونسيين والطرابلسيين والوطنيين من علماء بلاد السودان.

وقد هاجر العلماء العرب إلى تمبكتو وجني ^{حسني} وغيرهما من المعاهد الإسلامية في بلاد السودان ودرسوا فيها، كما دَبَّجُوا الكتب للحكام لإرشادهم، ومنهم محمد عبد الكريم المغلي التلمساني الذي وضع كتاباً لحكام كانوا، عن سياسة الملك في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي.

لما انتظمت حركة الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر استجاب لها بعض علماء بلاد السودان وسعوا لبعث مجتمعاتهم بعثاً روحياً وخلقياً. وكانت هذه الطبقة من العلماء على صلة وثيقة ودراية بمنابع الفكر الإسلامي في الشرق والشمال. وعلى رأس هذه الطبقة الشيخ عثمان بن محمد بن فودي الفلاني، العالم الجليل الذي ألف نحواً من تسعين سقراً في شتي ضروب العلوم الإسلامية؛ وقاد حركة الجهاد في منطقة نيجيريا، حيث أنشأ خلافة صكت أو سوكتو. وكان عطاء أخيه عبد الله وابنه محمد بلو في مجال العلوم وإدارة الخلافة الصكتية كبيراً. وقد تطرقت مؤلفات هؤلاء العلماء الثلاثة، التي كتب جُلّها باللغة العربية، إلى أصول الدين والتصوف والفقه والتفسير والنحو والصرف والتاريخ والسياسة. ولم يقتصر أثرهم الثقافي في بلاد السودان، وإنما اتسع ليشمل الساحة العربية الإسلامية. (٥)

وفي سيرة الشيخ صالح الفولاني العمري (١٧٥٢-١٨٠٣م) نجد ما يدل على الصلة الوثيقة التي تربط بين علماء غرب بلاد السودان ومراكز الإشعاع العلمي في البلدان العربية. ولد الشيخ صالح في فوتا جالون، وبعد أن نهَلَ من المعارف الإسلامية في مسقط رأسه شد الرحال إلى موريتانيا للاستزادة من العلوم. ثم درس في تمبكتو، وأقام في تونس والقاهرة للغرض نفسه. ثم حظَّ الرحال بالمدينة المنورة وهو لم يتجاوز الحادية

والعشرين، وفيها نهل من علماء الحجاز علوم الحديث والسيرة والعروض والتصوف، ثم تفرغ للتدريس والتأليف.

وخير ما يدل على مكانته العلمية أنه أحد اثنين من علماء القرن الثاني عشر الهجري اللذين صنفهما العالم الهندي محمد أشرف الصديقي العظيماوي ضمن قائمة المجددين للإسلام، عقيدة وممارسة، على رأس المائة الثالثة عشرة.^(٦) ولعل سبب وضعه في تلك المكانة الرفيعة يعود لموقفه المناهض للمذهبية، والأولية أو الأسبقية التي منحها للحديث الشريف في إقرار الشريعة بحيث احتل موضعه كأحد الرواد المفكرين لحركة الحديث.^(٧)

ففي المدينة المنورة، كما يشير البروفسير جون هنويك، استطاع الشيخ صالح وغيره من العلماء الهنود أن يقوموا بدراساتهم وأبحاثهم، التي تعكس ظروف مجتمعاتهم المحلية في القرن الثامن عشر، في جو علمي ذي طبيعة عالمية تسوده رغبة ملحّة في الحفاظ على الإسلام وتعزيز قيمه الأخلاقية والاجتماعية. وقد تأثروا في ذلك بتعاليم الإمام محمد بن عبد الوهاب. ولكن الشيخ صالح لم يشارك ابن عبد الوهاب في مناهضته الشديدة للصوفية. وكان لآراء الشيخ صالح صداها وأثرها في حركة التجديد التي اجتاحت القارة الأفريقية في القرن التاسع عشر.

أردت بهذه الأمثلة المنتقاة من بلاد السودان أن أبين، في شيء من الإيجاز، مدى التواصل الفكري الذي يربط بين المعاهد العلمية، وكيف كان العلماء يتنقلون من أقصى المغرب إلى المشرق، يتبادلون أسباب المعرفة، ويسعون لصنع الفكر المشترك الذي يدعم مسيرتهم الحضارية.

كانت اللغة العربية، وعاء الثقافة الإسلامية العربية، فهي لغة العلم والتواصل الفكري. وظلت اللغة العربية تخدم العلاقات التجارية والصلات الدبلوماسية في كثير من الأقطار الإفريقية حتى غلب الاستعمار الأوربي على المنطقة في القرن التاسع عشر. وقد تبنت بعض اللغات الإفريقية الكبرى الحرف العربي ودخلت عالم التدوين والكتابة، ورسمت به وقدمت إنتاجاً رفيعاً. وبعض هذه اللغات كالهوساوية والفولانية واليورباوية

والسواحلية، فوق استعمالها الحرف العربي فقد استعارت بعض المدلولات العربية مما دعم حركة التفاعل وعزز أواصر التواصل.

لا شك أن الترابط الجغرافي، وحركة التواصل البشري والتفاعل الثقافي والاقتصادي بين العرب والأفريقيين، الذي ألمحنا له، لم يكن متوازياً بل اختلف من منطقة إلى أخرى. ويمكن تحديد محصلة هذا التفاعل، عند مطلع القرن السادس عشر الميلادي في ثلاث مناطق جغرافية: المنطقة الأولى وتشمل الشمال الأفريقي بما فيه الجزء الشمالي من السودان وادي النيل، وهذه غلبت عليها الثقافة العربية الإسلامية، وصارت امتداداً طبيعياً لجزيرة العرب، وجزءاً من الوطن العربي. والمنطقة الثانية وتشمل السافانا أو بلاد السودان الوسطي والغربية وساحل أفريقيا الشرقي، وقد غلب الإسلام على هذه المنطقة عموماً، إلا أن درجة انتشار الثقافة العربية فيها كانت متفاوتة. أما المنطقة الثالثة، وهي بقية القارة الأفريقية فلم تبلغها المؤثرات الإسلامية بذات القدر الذي بلغت به المنطقة الأولى والثانية.^(٨) وقد أثر هذا التباين في تاريخ التفاعل العربي - الأفريقي، وفي طبيعة مسار التواصل الثقافي بين الأمة العربية وبقية القارة، وفي تحديد رؤاها السياسية والاقتصادية، إلى درجة ما، بعد الاختراق الأوربي للمنطقتين.

ثانياً: الاختراق الأوربي لأفريقيا وبلدان العرب^(٩)

بدأ التوغل الأوربي في مطلع القرن السادس عشر عندما نجح البرتغاليون في السيطرة على مصادر التجارة الشرقية واتخاذ المحيط الأطلسي والمحيط الهندي وسيلة لنقل البضائع. وقد أدى هذا التطور إلى تهميش دور القوافل التجارية التي كانت تسير عبر البلدان العربية والجزء الشمالي من أفريقيا، ومن ثم قلّت أهمية من يسيطرون على تلك التجارة.

بهذا الاختراق الأوربي انتقل مركز النقل الاقتصادي من الوطن العربي ومنطقة السافانا في أفريقيا إلى السواحل. وبمنتصف القرن الثامن عشر أو مطلع القرن التاسع عشر طوقت أوربا الاقتصاد الأفريقي والعربي وحاصرت حتى صار جزءاً من الاقتصاد العالمي الذي أحكمت أوربا السيطرة عليه، وصارت هي مركز ثقله خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وما تلاهما.

إن الموقع الاستراتيجي الذي تمتاز به البلاد العربية والقارة الأفريقية، وتماثل ظروفهما الاقتصادية كمعبر للتجارة الدولية، ومصدر للمواد الخام، أوقعهما فريسة الهجمة الاستعمارية التي ابتدرتها أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر. وخلال العهد الاستعماري، الذي جثم لأكثر من قرن من الزمان، دخلت شعوب المنطقتين دون تنسيق بينهما، في معارك طويلة للتخلص من وطأته.

ولعل أكثر العوامل اضراً بالتواصل العربي- الأفريقي هو هذه السيطرة الأوروبية على المنطقتين بعامه، وعلى القارة الأفريقية بخاصة. ففي البدء عمدت أوروبا إلى فرض حضارتها ولغاتها، هادفة إلى صياغة إنسان أفريقي يرتبط بالحضارة الأوروبية تعبيراً وفكراً وديناً وأسلوب حياة، وسعت إلى إلغاء الحرف العربي، رمز التواصل بين المنطقتين، واستبدلته بالحرف اللاتيني. وعمدت الإمبريالية الأوروبية، بعون الكنيسة المسيحية، إلى الفصل بين المنطقتين بالتعتيم على تلك العلاقات وتشويه الحقائق التاريخية. وسعى الدارسون الأوروبيون إلى إبراز جوانب العداء بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، وإهمال عناصر التوافق بينهما؛ فشوهوا صورة العربي ورمزوا له بـ "حامل السيف" لنشر الإسلام حيناً، وبـ "تاجر الرقيق" حيناً آخر. ونجحت الدراسات الأوروبية في جعل أفريقيا قسمين: قسم عربي مسلم يسكن شمال الصحراء، وقسم زنجي "وثني" - مسيحي يسكن جنوبها. (١٠)

كما لجأ الاستعمار إلى إضعاف المسلمين سياسياً وتقليل فعالية الإسلام في الحياة العامة. فعمد إلى تقليص الرقعة الواقعة تحت نفوذ المسلمين مباشرة، كما سعى إلى تحكيم القوانين الوضعية والأعراف بدلاً من الشريعة. وفي الوقت نفسه حدد الاستعمار قنوات الاتصال التي تربط بين مسلمي غرب أفريقيا والعرب، ومنع استعمال اللغة العربية في مستوى التعليم الأولي وفي حدود أبجديات الفقه الإسلامي وحفظ القرآن. ونتج من ذلك أن وهنت صلة الأقطار الإسلامية الواقعة بمنطقة السافانا وغرب أفريقيا بحركات التحرر العربية وبالإسلام كدين عالمي. وقلصت السلطات الاستعمارية عدد الحجاج عاماً بعد عام. بل إن طرق المواصلات الحديثة وعلى رأسها خطوط السكك الحديدية في غرب

أفريقيا، مثلاً، كانت تتجه نحو السواحل الجنوبية، مقلدة بذلك دور طرق القوافل التقليدية التي كانت تسير عبر القارة من الغرب إلى الشرق أو نحو الشمال.

أدت هذه السياسات إلى إضعاف العلاقات العربية-الأفريقية، وإلى تقليص الاتصال بين العرب والأفارقة المسلمين عبر القنوات التقليدية وعن طريق ما يكتب بالعربية، ومن ثم قلَّ التفاعل الفكري بينهم إن لم يكن قد توقف تماماً.^(١١)

ثالثاً: بداية التعاون الأفريقي-العربي

لم تتفق العلاقات الإفريقية - العربية من سباتها إلا في منتصف الخمسينات من القرن العشرين. ومع أن الصحوة الجديدة قد اعتمدت في بعض المناطق خاصة منطقتي "الترباط الجغرافي والسافنا" على التلاحم الجغرافي والموروث التاريخي والانتماء الروحي، الذي يؤلف بين كثير من شعوب المنطقتين الإفريقية والعربية، فإن نضالهم الجسور ضد الاستعمار والتمرد على التبعية والتخلف كان له أثر كبير في إنكفاء روح التعاون.

ذكرنا في مكان سابق من هذا الكتاب ما كان لحركة الوحدة الإفريقية - *Pan African Movement*، التي ابتدوها زنوج أمريكا، من دور فعال في إنكفاء روح الوحدة الإفريقية. وقد وجد هذا البعث الأفريقي استجابة ضئيلة من ورثة الثقافة العربية - الإسلامية الغالبة على منطقة السافنا. ولكن تحقق بعض التأييد من فئتين أخريين أولاهما: من أتباع حركات الجهاد الإسلامية التي ظلت تستعر في تلك المنطقة وخير مثال لها الحمالية، وتتكون الفئة الثانية من الطلاب المسلمين الذين أفلحوا في إكمال دراساتهم في معاهد شمال أفريقيا وجامعة الأزهر. وظلت هاتان الحركتان: حركة الوحدة الإفريقية وحركة الانتماء الإسلامي تدوران في فلكين منفصلين يتداخلان أحياناً، ولكن دون أن يكون للعروبة أو للثقافة العربية دور في ذلك.^(١٢)

وكانت ثورة ٢٣ تموز/ يوليو عام ١٩٥٢م، بقيادة جمال عبد الناصر، نقطة التحول الأساسية في دعم العلاقات العربية الإفريقية. وقد كشفت مساهمة مصر الفعالة في دعم حركات التحرر الإفريقية وجهها الأفريقي. ووضح جلياً عندما حدد عبد الناصر في كتابه فلسفة الثورة منطلق الثورة من الدوائر الثلاث: العربية-الإفريقية-الإسلامية. ويعني

ذلك الاهتمام بالقارة التي تحتل فيها مصر مركزاً استراتيجياً، وتتشابك فيها الدائرتان الأخيرتان في تفاعل بناء. (١٣) وقبول اتجاه مصر التضامني بفتور من بعض الزعماء الأفارقة، لأن مصر بلد عربي في المقام الأول، بينما رأى آخرون مثل الزعيم أولوو والرئيس سنغور ضرورة توحيد "إفريقيا السوداء" قبل خلق جسور من التضامن مع أفريقيا العربية. (١٤)

أعطى مؤتمر باندونغ المنعقد في نيسان/أبريل عام ١٩٥٥م، الذي اشتركت فيه دول أفريقية وعربية، الاتجاه التضامني بين الشعوب الأفريقية والعربية دفعة جديدة. فقد تقرر في ذلك المؤتمر حياد الدول المنضوية تحت لوائه، مدعمة بذلك نظرية الحياد الإيجابي، ومؤكدّة حقها المشروع في تقرير المصير والتحرر من ربة الاستعمار.

وكان عام ١٩٥٨م نقطة تحول أخرى، فقد شهد ذلك العام اجتماع ثماني دول أفريقية (بينها خمسة أقطار عربية - أفريقية، هي مصر والسودان وليبيا وتونس والمغرب، وثلاث دول أفريقية هي أثيوبيا وغانا وليبيريا) لمناقشة قضايا أفريقيا. وفي ذلك المؤتمر أرسى التعاون الإفريقي بين الدول المستقلة في القارة، وقد شملت تلك الأسس معركة التحرير الإفريقية ومناهضة التفرقة العنصرية وإقامة تعاون اقتصادي وسياسي وثقافي واجتماعي بين الدول المشاركة في ذلك المؤتمر.

توجّ قيام منظمة الوحدة الإفريقية في عام ١٩٦٣م الجهود الثنائية لترسيخ التعاون الإفريقي - العربي. وكان في مولد منظمة الوحدة الإفريقية دعم لجهود الجامعة العربية، التي أنشئت في عام ١٩٤٥م، في هذا المضمار. وقد شهدت فترة الستينات تقارباً بين المنظمين من حيث التوجه الأيديولوجي والسياسة الخارجية.

رابعاً: مراحل التفاعل الإفريقي - العربي

يمكن أن نوجز مراحل التفاعل الإفريقي - العربي في ثلاث مراحل رئيسية: اقترنت المرحلة الأولى بنمو حركات التحرر الإفريقي وانتهت بالحرب العربية-الإسرائيلية في عام ١٩٦٧. وقد تركّز التفاعل عملياً بين منطقتي "الترابط الجغرافي" - الدول العربية - الإفريقية وباقي أفريقيا، وقد تمثّل في مساندة حركات التحرير.

شهدت المرحلة الثانية التي استمرت حتى حرب ١٩٧٣ تحولاً ملموساً في قطع كثير من الدول الإفريقية علاقاتها مع إسرائيل، وفي الوقت نفسه سعت الجامعة العربية، مستفيدة من إمكاناتها النفطية، إلى خلق جسور تعاون سياسي واقتصادي وفني بين المجموعتين. وشهدت المرحلة الثالثة، التي استمرت حتى مطلع الثمانينات، زيادة هائلة في إمكانات الوطن العربي وانحصاراً في إمكانات القارة الإفريقية. وكانت نتيجة ذلك أن نشط التفاعل سياسياً واقتصادياً، وقد اتسمت هذه المرحلة بتأسيس أطر التعاون على مستويات مختلفة.

وفي ٧ آذار/مارس ١٩٧٧ شهدت القاهرة أول مؤتمر قمة أفريقي-عربي. ودون الدخول في تفاصيل مداولات ذلك المؤتمر، يكفي أن نذكر أن الوثيقة الأولى "الإعلان السياسي" أكدت التزام المؤتمر بمبادئ عدم الانحياز وتأمين نظام اقتصادي عادل، وبيّنت الحاجة إلى تعزيز جبهة الشعوب الإفريقية-العربية في نضالها لتحقيق أهدافها ولاسترداد حقوقها المشروعة في نضالها ضد الصهيونية والأنظمة العنصرية. واستهدفت الوثيقة الثانية "برنامج التعاون الأفريقي-العربي" وضع مبادئ عامة لإبراز التعاون بين المجموعتين في الميدان السياسي والدبلوماسي والاقتصادي والثقافي.

أما الوثيقة الثالثة "إعلان التعاون الاقتصادي المالي" فتتكون من شطرين: أولهما، يؤكد الروابط التي تصل بين المجموعتين وتبين الخطوات الإيجابية التي خطاها التعاون الأفريقي-العربي في عملية التنمية والتحرر، وهما أمران لا ينفصلان. وثانيهما، تعدد مبادئ عامة وتصورات طويلة المدى للتعاون الاقتصادي، ويعدد المؤسسات المالية التي تدعمه.

وتذكر الوثيقة الرابعة "تنظيم العمل لتحقيق التعاون" الأجهزة المنوط بها تحقيق تلك الأهداف. (١٥)

لا شك أن إعلان القاهرة يمثل منعطفاً هاماً في تاريخ العلاقات العربية-الإفريقية، ونموذجاً رائداً للتعاون بين منطقتين في العالم الثالث، فقيام أجهزة التعاون خرج العمل الأفريقي من مرحلة التعاطف إلى النضج المؤسسي. وقد جسدت أهداف

إعلان القاهرة ووثائقه روح العصر وآمال العالم الثالث في عدم الانحياز وفي تبديل "النظام الدولي" الجائر بأوضاع أكثر عدالة وانصافاً، لدول العالم الثالث الفقيرة وبيّنت أيضاً اهتمامها بقضية فلسطين والجنوب الأفريقي والتنمية الاقتصادية والتقدم.^(١٦)

يأتي هذا الجهد الأفريقي-العربي استجابة لدواعي التبصّر في مجال المصير المشترك، وفي محاولة الفكّك من هيمنة الغرب وتسلطه الاقتصادي والسياسي، حيث تستشري الأتانية الصناعية وتتنكس عدالة التجارة الدولية، وتتنمّع التكنولوجيا عن الانتقال إلى دول العالم الثالث والتوطن فيها، وينضب تدفق رأس المال.^(١٧) ومن ثم نشأت الدعوة إلى النظام الاقتصادي العالمي الجديد المبني على التعاون بين دول العالم الثالث. وجاءت تجربة التعاون الأفريقي-العربي طرْحاً عملياً للتعاون الأفقي بين دول الجنوب.

إلا أن بعض الباحثين يرون أن تجربة التعاون عام ١٩٧٣ - ١٩٨٣ قد لازمها شيء من القصور، كما واجهتها بعض المعوقات، منها هيمنة الجانب الاقتصادي والمالي على أوجه التعاون الأخرى، كما اشتكى الأفارقة من تواضع نتائج هذا التعاون قياساً بالطموحات الإفريقية والمقدرات العربية.

خامساً: مستقبل التعاون الأفريقي-العربي والجامعات

إن تجربة التعاون الأفريقي-العربي^(١٨) رغم ما اكتنفها من صعاب قد اكتسبت منذ عام ١٩٧٧ قواعد جديدة أضفت الكثير إلى ما أنجز من قبل. وقد اعتمدت التجربة على فترتي المد الإسلامي العربي (الطويل)، والتعاون التحريري (القصير) الذي أعقب ثورة تموز/يوليو. وقد ربط هذان الحدثان الهامان، بين الأفارقة والعرب على أساس وجداني وتفاعل حر. وحاول الأفارقة والعرب تعميق هذا التفاعل الحضاري، والقلاحم التاريخي، بسند مادي مرتكز على المصالح الفعلية والأهداف المشتركة لشعوب المنطقتين عبر مؤسسات التعاون الأفريقي-العربي منذ عام ١٩٧٧.

إن مهمة تصحيح مسار التعاون الأفريقي-العربي تقع بالضرورة على عاتق طرفي العلاقة بصورة متوازية، وعليه يجب أن يعترف الطرفان بـ "الثقافة" ذات النمط الشمولي، كمكون من مكونات التعاون الإفريقي-العربي^(١٩) ويعطيها السند الضروري والدعم اللازم.

والثقافة بمفهومها الشمولي تعني كما يقول د. محي الدين صابر: "مجموعة النشاط الفكري والفني في معناها الواسع، وما يتصل بها من مهارات أو يعين عليها من وسائل، فهي موصولة بمجمل أوجه الأنشطة الاجتماعية الأخرى، مؤثرة فيها متأثرة بها، معينة عليها مستعينة بها، ليتحقق بذلك المضمون الواسع لها، متمثلاً في تقدم شامل للمجتمع في كل جوانب سعيه الحضاري..." (١٨)

وحتى تنمو العلاقات الثقافية نمواً مفيداً للعالمين الأفريقي والعربي، يحسن أن يكثف التواصل الثقافي والفكري والاجتماعي بين المثقفين والعلماء في الندوات، وعن طريق تبادل الزيارات مثل الفرق المسرحية والعروض الفنية. ولا بد أن يواكب هذا الجهد، استقرار التراث واستلهام الماضي القريب وتحويله إلى قوة مستقبلية بناءة في عملية النهضة والتعاون الثقافي. (١٩) ومن ثم تتجلى ضرورة استقطاب التعاون المباشر بين الجامعات والجمعيات والاتحادات الأدبية لتقديم معارفها ورؤاها لتأصيل التلاحم وتأكيد الأرضية المشتركة لصياغة استراتيجية التعاون الأفريقي-العربي، (٢٠) بما فيه التنمية الثقافية.

من أجل كل ذلك برزت الدعوة إلى ابتداء نظام ثقافي جديد، يركز على النشاط الجامعي، ويدعم دوره في تطوير التعاون الأفريقي-العربي: استكمالاً لبعض مظاهر الحوار الدائر، وعملاً على خلق تعاون وتقارب بين المثقفين الأفارقة والعرب، بهدف استكشاف آفاق تتسع باستمراراً للتعاون المشترك وتحقيق ترابط واع يخلق القاعدة الفكرية المناسبة، ويهيئ المناخ السليم والكفيل بخدمة مصالح الأفارقة والعرب كوحدة بشرية متكافئة على صعيد جغرافي متلاحم.

يتضح من عرضنا الموجز لمسار العلاقات الإفريقية - العربية أن التعاون في المجال الثقافي لم يدخل الإطار المؤسسي إلا مؤخراً وفي حيز ضيق. ففي فترة البعث الوطني قامت الحركة الثقافية الإفريقية، ذات التعبير الفرنسي-الزنجي، بسلسلة من اللقاءات، أهمها مؤتمران عقدا في روما عام ١٩٥٦، وفي باريس عام ١٩٥٩. ثم توالى نشاطها في إطار الجمعية الثقافية ومجلة الحضور الأفريقي *Présence Africaine*. وامتد ذلك النشاط إلى لقاءات مع مثقفي المستعمرات

البريطانية. وشهدت الجزائر عام ١٩٦٩ انعقاد الملتقى الثقافي الأفريقي الذي أمته نخبة من المثقفين من أفريقيا والوطن العربي. ومضت التيارات "الأفريقية" تعمل منفردة طوال عقد السبعينات. فانعقد في لاغوس المهرجان الثقافي الأفريقي عام ١٩٧٥ بالتنسيق مع "تيار الزنوجة" و "الشخصية الإفريقية" وكان الحضور العربي ضعيفاً في اللقاء الأخير. (٢١) ورغم هذه العزلة، فقد تمت مؤخراً لقاءات في تونس والمغرب والسودان وغيرها من البلدان العربية لتدارك سلبيات تلك العزلة.

بدأ الجهد العربي لإحياء الاتصال الثقافي الحضاري على نمط مؤسسي عندما صدر الميثاق العربي في عام ١٩٦٤، وفي سنة ١٩٧٠ قامت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم كأداة متخصصة لتنمية المجالات الفكرية والثقافية، وكان نشر الثقافة واللغة العربية في أفريقيا وإعادة كتابة تاريخ العلاقات العربية - الإفريقية، من أولى اهتمامات المنظمة. وقد دعمت المنظمة هذا التوجه بإنشاء معهد الخرطوم الدولي للغة العربية. (٢٢)

شهدت فترة السبعينات محاولات عدة لتأكيد علاقة المثقفين الأفارقة والعرب بصورة منظمة. وكان لاتحاد الجامعات الإفريقية وروابط المعلمين وأساتذة التاريخ والدراسات الإفريقية والصحفيين جهد مقدر في هذا الشأن. وقد شهدت تلك الفترة انعقاد سلسلة من الندوات، أمها عدد من المفكرين، وصدرت عنها دراسات متخصصة وتوصيات محددة لدعم التعاون الأفريقي- العربي.

وعند إعادة تنشيط مؤسسات التعاون الأفريقي- العربي عام ١٩٨٢، أوصت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الإدارة الثقافية لمنظمة الوحدة الإفريقية، بإنشاء معهد ثقافي- أفريقي- عربي، يُعنى بالبحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويفسح المجال لتنشيط البيئة الثقافية والرأي العام المستنير حول قضايا التعاون العربي- الأفريقي. إلا أن تنفيذ هذا المشروع لم يكتمل بعد، رغم موافقة منظمة الوحدة الإفريقية والجامعة العربية عليه. (٢٣)

إن اخفاق منظمة الوحدة الإفريقية والجامعة العربية في تحقيق كثير من برامجهما المشتركة قد خلف وراءه شيئاً من الإحباط. إلا أن ما تحقق في مسار العلاقات

الإفريقية- العربية، يحتم على المنظمين تقويم التجربة على علاقتها، واستكشاف مواطن الخلل حتى يتخطى التعاون الأفريقي- العربي ما يكتنفه من جمود وقتي. ولا شك أن الجامعات الإفريقية والعربية، وما تضمه من نخبة من العلماء والمفكرين، من أكثر أجهزة المنظمين تأهيلاً للقيام بمحاولات جديدة للتصدي لقضايا المنظمة بعامة والتنمية الثقافية بخاصة. معتمدة على الدراسة والحوار لخلق جسور من التعاون تقضي على مظاهر الجفوة في نسق واقعي.

سادساً: دور الجامعات

شهد العالم الإسلامي ازدهار عدد من الجامعات والمعاهد العليا قبل غلبة الحضارة الأوروبية على العالم، وقد ساهمت هذه الجامعات والمعاهد في إعداد الدارسين من أفريقيا والوطن العربي منذ وقت مبكر، وكان للطلاب الأفارقة حضور مشهود في تلك المؤسسات.

ومع أن حركة التواصل العلمية التي كانت تربط بين هذه المؤسسات قد وهنت بسبب الهجمات الاستعمارية فإنها لم تنقطع تماماً. وما فتئت بعض الجامعات الإسلامية قديمة كانت أم حديثة مثل جامعة الأزهر، وجامعة أم درمان الإسلامية، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة أفريقيا العالمية بالخرطوم، تستقطب أعداداً من الطلاب الأفارقة.

لا شك أن هذه الخلفية التاريخية يمكن أن تكون أساساً لاستئناف نمط من التواصل الفكري بين مؤسسات التعليم العالي في المنطقتين. ولكن واقع الحال يدل على أن التعاون بين جامعات الوطن العربي وأفريقيا، التي تفوق المائة عدداً، ضئيل جداً، إن لم يكن معدوماً تماماً في أكثر الأحيان. وسبب ذلك أن معظم هذه الجامعات كانت حديثة عهد، وقد ترعرت في كنف الاستعمار والحضارة الأوروبية وأصبحت امتداداً لفكرها، لصيقة الصلة بها، وطبعت هذه الجامعات بالطابع الأوربي في المناهج وفي التنظيم الفني والإداري، وغدت اللغات الأوروبية لغة التدريس ولغة البحث العلمي وأدواته. وارتبط تطورها العلمي والتقني بتلك اللغات والحضارة التي تمثلها. وصارت أوروبا وأمريكا قبلة لإعداد هيئات التدريس العاملة بالجامعات الإفريقية والعربية.

لا جدال في أن أوروبا مكنت الأفارقة والعرب من التعرف على العلوم الحديثة، وعن طريقها حدث تغير جوهري في الهياكل التعليمية. وصار التمسك بالنمط الأوربي القائم على الحضارة الصناعية والتقنية، وصولاً إلى رحاب التقدم هدفاً. ومن ثم لم يعد هناك ما يغري الجامعات الإفريقية والجامعات العربية للتواصل، فكلها تابع لنمط حضاري يتعذر الفكك منه في يسر، وما دام العرب والأفارقة يدورون في فلك الغرب (حضارة واقتصاداً) وفي إसार التبعية، فليس هناك من معنى أو فائدة أو احتمال نجاح لإحياء أو تمثين بين طرفين كلاهما تابع، وسيظل كل منهما يولي وجهه شطر ثقافة المتبوع وحضارته. (٢٤)

ظلت تلك الحقيقة ماثلة، إلى درجة ما، حتى وقت قريب، إذا جاز التعميم. ففي الماضي القريب كنا نسعى للمماثلة مع دول الغرب والتشبه بها والسير على هديها، ولكننا نبحت الآن عن الذات ونسعى لإعادة بنائها.

في البدء اهتمت الجامعات الإفريقية والعربية، وهي دعامة هامة في آلية التغيير الحضاري، بإعداد الكوادر القيادية فكرياً ومهنياً لتتولى زمام المبادرة في دول المنطقة، ثم اتجهت نحو مشكلاتها الوطنية وقضاياها القومية، فعنيت بتأصيل مناهجها وتطويرها حتى تتواءم مع التطلعات الوطنية. وفي مرحلة لاحقة انصرفت إلى قضايا الهوية وبناء الأمة الحضاري، وتوطين ما نقلته من أوروبا من فكر وتقنية ليلائم مجتمعاتها.

لعل التحدي الأكبر الذي يواجه هذه الجامعات، وهي إحدى أدوات التحديث الهامة في دول العالم الثالث، هو كيف تؤمن هذه الدول استقلالها والتحرر من إसार التبعية والتخلف، ومفاتيح كل ما تعلمته من منجزات الثورة الصناعية والتقنية، في يد الغير. ولن يتأتى هذا إلا بتشرّب هذه المنجزات الحضارية وهضمها، ثم الانطلاق والريادة بعد اكتمال عملية "التمثيل" والاستيعاب، وبذلك نكون قد قوينا القاعدة الأساسية التي يعتمد عليها المجتمع ويحتكم إليها في طفرته الإنمائية، حينئذ نكون قد رسّخنا جذور حضارتنا؛ الأمر الذي يمكن تحقيقه بالتعاون والتنسيق؛ فكرياً وتقنياً واقتصادياً وثقافياً بين دول العالم الثالث، أي تحقيق حوار الجنوب - الجنوب. هذا ما كان من العموميات التي تؤثر في دفع عملية التنمية الثقافية.

إن اقتناع منظمة الوحدة الإفريقية وجامعة الدول العربية بضرورة التعاون بين المنظميتين، على أوسع نطاق، من البديهيّات التي تدعمها تجربة ثرة. ولكن دور اتحادي الجامعات الإفريقية والجامعات العربية في دفع مسيرة هذا التعاون، لا يتناسب وقدراتهما العلمية ودورهما الطبيعي في تقوية الترابط الاستراتيجي والعضوي، في ضوء المصالح المشتركة بين المنظميتين. فعملية تصحيح مسار تجربة التعاون وانتشاله من وهدائه تبدأ بتكثيف اللقاءات بين الاتحادين في حوار فكري يعني بفحص تجربة التعاون وتقويمها، وبهذا الأسلوب يمكننا خلق المناخ الفكري المناسب لانطلاقة جديدة تجعل المعرفة سلاحاً، والثقافة وعاءً، والتخطيط العلمي نبراساً.

لا جدال في أن التعليم الجامعي (أو العالي) هو وسيلة إعداد القوى البشرية القادرة فنياً على تسيير المجتمع، فهو عماد البحوث العلمية والدراسات الفكرية وهو مجمع المعرفة المنظم مؤسسياً لمد المجتمع بأسباب التقدم والتطور، وهو مصدر القدرات التنموية علمياً وعملياً، مما يجعل التعليم العالي يتحمل بهذه الصفة مسؤولية تحقيق "الذاتية الثقافية" التي تمثل الخصوصية الحضارية للمجتمع. (٢٥)

ومثلما تتنوع الثقافة وتختلف خصائصها من قطر إلى آخر، فإن أسلوب تنميتها يختلف أيضاً من جامعة إلى أخرى: وعليه فقد يتعذر اقتراح نمط واحد للتنمية الثقافية يلبي تطلعات مواطني المنطقتين ويرضي طموحهم.

نلاحظ أن الأفارقة والعرب، إذا جاز لنا أن نعمم، يهتمون في البدء بالتنمية الثقافية كأداة لتحسين الوضع الاجتماعي والمادي والفكري للمواطن العادي، فالأفارقة يميلون إلى أن تحقق جامعاتهم مظهرين هاميين من مظاهر الثقافة وهما الثقافة من أجل التنمية، والثقافة من أجل التحرر. وعلى هذا، فهم يتطلعون لأن تتبلور في جامعاتهم "روح الوحدة الإفريقية Pan-Africanism" كاستراتيجية لإبراز الشخصية الإفريقية والهوية الزنجية عن طريق التنمية الثقافية. ويلتقي الأفارقة مع العرب في ضرورة التخلص من الاستغلال والتبعية والتخلف. (٢٦) ويشارك الأفارقة العرب في النهج التحرري ممثلاً في تأييد الحق الفلسطيني وإزالة التفرقة العنصرية في الجنوب الإفريقي. ويميل العرب،

عندما يتحدثون عن الذاتية الثقافية، إلى تحقيق الانفتاح الثقافي وتمكين اللغة العربية من استعادة دورها الحضاري والمشاركة الفاعلة في حركة العلم، والثقافة الإنسانية. (٢٧)

من هذا يتضح أن مجال التعاون بين الأفارقة والعرب كبير، فهما يلتقيان في المصالح المشتركة، وفي الرصيد التاريخي، وفي تماثل الأهداف التي يسعيان لتحقيقها؛ ومن هنا كان التعاون الثقافي المبني على حرية الاختيار هو حجر الزاوية لتأمين التواصل وتوسيع دوائره وتحقيق العلاقات الممكنة بينهما مستقبلاً. وعلى الجامعات تقع مسؤولية تحديد أبعاد "التنمية الثقافية" وتوسيع مداها.

على أن عملية الاختراق الأوربي والهيمنة الغربية على الأفارقة والعرب على حد سواء، وما صاحبها من احتلال حضاري وثقافي، أدت إلى تشويه كبير للثقافات الوطنية، وبتر أواصر التواصل والتفاعل بينهم. واستمر الغرب في سياسة الإبادة، مستعملاً سلاح القوة والتقانة، وحسن التنظيم والإعلام لبتز التفاعل الثقافي بين شعوب المنطقتين الإفريقية والعربية. وخير مثال لذلك، التشويه المتعمد لصورة الإنسان العربي في ذهن الأفريقي، وصورة الأفريقي عند العرب: فالصورتان مشوهتان، ومن واجب الطرفين إزالة التزييف والتحريف. ^{هامة}

(كولابد من تأكيد حقيقة هامة)، وهي أن الأفارقة والعرب ليسوا ضد التعاون العالمي، وهم لا يعيشون بمعزل عما يدور حولهم، فهم جزء من عالم بسيط مرتبط ببعضه ببعض ومتداخل. وقد بيّنت الأزمات الكونية، الاقتصادية والسياسية، والثورات الاجتماعية التي تجتاح العالم مدى تفاعله وترابطه ومدى حاجة الإنسان للتعاون بكل صوره.

ولكي ينجح الأفارقة والعرب في معركتهم الثقافية، لابد من أن ترتبط رموز المعركة وأهدافها بمحتوى اجتماعي - اقتصادي وتحرري مجتمعي وفردياً. وهذا يعني أن تكون الجهود المبذولة من الجانبين لتمتين العلاقات الثقافية وتنميتها جزءاً من مشروع حضاري تحرري عام. (٢٨)

ما الذي يشد الأفارقة والعرب بعضهم إلى بعض؟ أهو المال؟ كلا. إنها ضرورة العصر المؤسسة على تواصلهم القديم، وترابطهم الجغرافي، وطموحهم إلى تحقيق التنمية الكاملة الشاملة التي تعنى بتوفير العيش الكريم وتحقيق للإنسان كرامته، يتحقق ذلك بتنمية

قدرة الإنسان (الأفريقي- العربي) على استغلال الموارد الطبيعية والبشرية والطاقات الفكرية لجعلها في خدمة الهدف الأسمى وهو: بزوغ مجتمع بشري متطور منفتح ومتأصل في آن واحد، ولن يتحقق هذا ما دمنا في عزلة ثقافية. فالتعاون حركة شمولية، والثقافة بكل أنماطها إحدى دعائمه المهمة، وهي روح التعاون، وقلبه النابض، وعقله المخطط. (٢٩)

لهذه الأسباب مجتمعة لابد من تقوية الجانب الثقافي في إطار التعاون الشامل، لأنه الأقوى والأكثر ديمومة ونفعاً للبشر. ومن هنا تتضح أهمية الجامعات في تقديم رؤى جديدة عن طريق الحوار العلمي، والدرس المتأني والبحوث المبتكرة لما يمكن أن تكون عليه التنمية الثقافية.

سابعاً: مقترحات لتنمية التعاون الثقافي في إطار الجامعات

وفي الختام أطرح بعض المقترحات لدعم التعاون عبر مناشط اتحاد الجامعات الإفريقية والجامعات العربية، ويمكن بسط هذه المقترحات من خلال محورين يهدف أولهما إلى ترقية أدائها الجامعي، ويهدف ثانيهما إلى تقوية هياكلها وأطرها على نمط تعاوني.

(١) تشجيع الجهود الجماعية والثنائية لدفع عجلة التعاون الثقافي، وتشمل:

أ. تكثيف اللقاءات الثنائية بين اتحادي الجامعات الإفريقية والجامعات العربية لتقوية أواصر التعاون العلمي، ووضع برامج محددة تدعم أساليب التعاون على مستوى الكليات والأقسام والمعاهد المتخصصة.

ب. عقد سلسلة من الندوات المتخصصة لمراجعة تجربة التعاون الإفريقي والعربي وتقويمها، وإصدار التوصيات التي تدعم مسيرة ذلك التعاون.

ج. (١) تشجيع العمل المشترك وتوثيقه في مجال العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، مثل: القيام بمشروعات بحوث مشتركة بين الجامعات الإفريقية والجامعات العربية.

(٢) تشجيع إجراء ترجمات من الآداب الإفريقية إلى اللغة العربية، ومن اللغة العربية إلى اللغات الإفريقية الرئيسية.

(٣) دعوة العلماء المتخصصين في الاتحادين إلى إجراء دراسات عن المساهمات

الإفريقية في الثقافة العربية الإسلامية في سائر دروب المعرفة والفنون.

(٤) إصدار مجلات علمية ودورية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية

والهوساوية والسواحيلية تتناول مظاهر التعاون بين الأفارقة والعرب، كما
تعنى بالمواضيع الحضارية والعصرية التي تهتم بالمنطقتين. ولعل من أهم هذه

القضايا موضوع تجارة الرقيق الذي يجب دراسته بشجاعة وموضوعية لما
يخلقه من آثار سلبية تعكّر صفو العلاقات الإفريقية- العربية، وتشوّه صورة
العرب في أفريقيا، ولإيقاف الحملات المغرضة التي تبثها أجهزة الإعلام
الغربي والأفلام السينمائية وبعض المؤرخين.

د. دعوة الجامعات العربية إلى العناية بالدراسات المتعلقة بالحضارة الإفريقية والتراث
الأفريقي وإدراجها ضمن مقرراتها، وتشجيع الجامعات الإفريقية لتعنى بالدراسات
العربية الإسلامية بحثاً وتدرّساً، مع السعي إلى إنشاء "كراسي" تعنى بهذه
التخصصات في المنطقتين.

هـ. إجراء البحوث المشتركة في القضايا التي تهتم أفريقيا والوطن العربي، مثل قضايا
التصحّر والجفاف، والأمن الغذائي، ونقل التقنية وتوطينها.

و. تشجيع الدراسات المقارنة للغات الإفريقية واللغة العربية، مع التركيز على الدور
الذي يمكن أن تضطلع به اللغات وتراثها، خاصة اللغة العربية والهوساوية
والسواحيلية والفولانية في دعم التعاون.

ز. الدعوة إلى تبادل الأساتذة، والممتحنين الخارجيين، وتشجيع تبادل الكتب والمعلومات
والخبرات.

ح. تكثيف الجهد بإنشاء برامج توأمة بين الكليات النظرية والأقسام المتشابهة لدعم التعاون
الأكاديمي بين جامعات المنطقتين.

ط. الاهتمام بدراسة الأديان والمعتقدات الإفريقية في إطار الدراسات المقارنة

٢) السعي لتقوية هياكل الجامعات وأطرها على نحو تعاوني:

أ. التعاون في إعداد هيئات التدريس على مستوى القارة الأفريقية والوطن العربي، مما يجعل الأساتذة أكثر التصاقاً بروح محيطهم الاجتماعي ومطامحه.

ب. توسيع قاعدة المنح الدراسية للطلبة الأفارقة في الجامعات العربية، وكذلك للطلاب العرب في الجامعات الأفريقية.

ج. تشجيع إنشاء المعاهد والمراكز التي تُعنى بالدراسات المقارنة والتقابلية، في جامعات المنطقتين على نسق معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم، ومركز الدراسات الأفريقية بجامعة لاغوس.

د. تدعيم جهود منظمة الوحدة الأفريقية وجامعة الدول العربية ممثلة في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لإنشاء المعهد الثقافي العربي - الأفريقي الذي أشرنا إليه في صلب هذه الورقة.

هـ. العمل على استحداث نمط جديد للشهادات والزمالات العلمية والمهنية التي تدعم التواصل العلمي مثل الزمالة "الأفرو - عربية" للطب أو الهندسة المدنية.^(٣٠)

و. إصدار ميثاق عمل أو خطة مفصلة لمتنيتين العلائق الثقافية وتنميتها كجزء من مشروع حضاري تحريري عام يربط خصائص التنمية الثقافية وأهدافها بمحتوى اجتماعي - اقتصادي وتحريري على مستوى الفرد والمجتمع.

٣) وختاماً أقترح أن تتبنى الجامعات تنظيم لقاءات علمية على المستوى الشعبي والسياسي والعلمي لخلق مناخ يدعم التعاون في مساعيه لتقوية روابط التواصل سياسياً واقتصادياً وإعلامياً بين أفريقيا والوطن العربي.

خاتمة

حاولت في هذه الدراسة تحديد جذور العلائق الثقافية بين الأفارقة والعرب، وتقويم تجربة التعاون الأفريقي - العربي، وخلصت إلى أهمية التنمية الثقافية في دعم التواصل وتطوير التعاون بين المنطقتين، وتبيان ما يمكن أن تضطلع به الجامعات من جهود تدعم التنمية الثقافية وتؤمن مسارها.

وحتى يتحقق ذلك لابد من التغلب على إشكاليتين:

الأولى سد الفجوة بين الثقافات الإفريقية والثقافات العربية، التي ربما زادت حدتها بين المجموعتين بعد فترة الانبعاث الوطني حيث التزمت الثقافات الإفريقية مسارات الزنوجة والأفريقانية، والتزمت الثقافة العربية رموز النهضة والتأصيل. وعليه فلا بد من إيجاد وسيلة للربط بين الانتماء الأفريقي والانتماء العربي، ومحاولة إيجاد حيز لحركتي الوحدة الإفريقية والوحدة العربية في إطار واحد يؤلف بينهما ويعينهما على تحقيق مصالحهما المشتركة.

والإشكالية الثانية هي أن الجامعات بسعيها للتخلص من التبعية والتخلف وخلق المناخ المهيأ لتحسين الوضع الاجتماعي والمادي والفكري للمواطن ترتطم بتعاضم الهوة بينهما وبين الدول المتقدمة أو دول الشمال. وعليه فلا بد أن تسرع الخطى إذا أرادت اللحاق بالركب.

وإني لعلى ثقة من أن الجامعات، إحدى روائد وروافد الفكر الأفريقي- العربي، لقادرة على توضيح الرؤى واقتراح الحلول للمعوقات. التي تعترض سبيل التعاون، وابتكار نماذج التفاعل. ولا ريب أن أسلوب اتحاد الجامعات الإفريقية في تناول هذا الموضوع هو الأسلوب الأمثل والمدخل العلمي لتدارس واقع اليوم وطرح خيارات المستقبل.

(١) يوسف فضل حسن، "تبادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر من جهة وبين وسط وشمال شرقي أفريقيا من جهة أخرى في: يوسف فضل حسن (إعداد) العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الأفريقية، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، ١٩٨٥، ص ٣٣ - ٣٩.

(٢) يوسف فضل حسن، انتشار الإسلام في أفريقيا، الخرطوم، ص ٢ - ١٧.

(3) Ali A. Mazrui, *Africa's International Relations: The Diplomacy of Dependency and Change*, Boulder, Colo, Westview Press; London Heinemann, 1977, p.146.

(٤) يوسف فضل حسن، "تبادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر ..."، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، ص ص ٤٤، ٥٣، ٥٨ وما بعدها. هذا ويلاحظ أنه لم يدرس تأثير الأفارقة على الثقافة العربية، اجتماعياً وثقافياً وحضارياً، بصورة مفصلة بعد.

(٥) عبد الجليل التميمي "مساهمة أحمد بابا التمبكتي في الحضارة العربية الإسلامية" في: أحمد بابا التمبكتي، "تيل الابتهاج بتطريز الديباج"، ص ص ١٢٩ - ١٣١؛ والسر سيد أحمد العراقي، "عبد الله بن فودي من علماء القرن التاسع عشر" في: ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية، إشراف إبراهيم دياب، بغداد، ١٩٨٥، ص ص ٣٥٧ - ٣٦٥.

(٦) ج. هنوبك، "صالح الفلاني": تعاليم عالم أفريقي غربي في المدينة، ورقة قدمت في ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية، ص ص ٣١٥، ٣١٢، ٣١٧.

(٧) أما العالم الثاني فهو اللغوي والمؤرخ والفقيه مرتضى الزبيدي (ت. ١٧٩١).

(٨) عرضنا للتأثير العربي والإسلامي على شرق ووسط وجنوب القارة بشكل أكثر تفصيلاً في ورقة التواصل العربي الأفريقي ص ص ١٥ - ٤٤.

٩) على الرغم مما نسوقه هنا الدور الذي لعبه الاختراق الأوربي في تحجيم التعاون العربي الأفريقي إلا أنه، وبدون قصد من الإدارات الاستعمارية، ساهم في التواصل البشري والثقافي داخل القارة. للمزيد أنظر ص ٣١ وما بعدها من هذا الكتاب.

١٠) يوسف فضل حسن، "دور الجامعات في تطوير التعاون الأفريقي"، *جريدة الشرق الأوسط*، العدد ١٨ بتاريخ ١٩ ديسمبر ١٩٩٨.

(11) J.F. Ade Ajayi, The Impact of Colonialism on Afro-Arab Cultural Relations in West Africa, in: Yusuf Fadl Hasan, ed, *Afro-Arab Cultural Relations*, Tunis, 1985, pp.59 – 62.

١٢) نفسه، ص ص ٧٠ - ٧٣.

١٣) محمد محمد فائق، *عبد الناصر والثورة الأفريقية*، القاهرة، دار المستقبل العربي ١٩٨٢م، ص ١٨.

١٤) عبد العزيز جلو، "سياسات الدول الأفريقية تجاه الوطن العربي، دراسة عامة"، *المستقبل العربي*، السنة ٣، العدد ٢٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠م، ص ٨٥.

١٥) يوسف فضل حسن، "لمحات من آفاق التعاون العربي الأفريقي ودور مصر والسودان فيه"، ورقة قدمت إلى مجموعة أعمال مؤتمر الشباب البرلماني المصري- السوداني، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ص ٨٢ - ٨٧.

١٦) عبد الملك عودة، "تقديم تجربة التعاون العربي- الأفريقي"، ورقة قدمت إلى الندوة الفكرية العرب وأفريقيا، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي، بيروت، المركز ١٩٨٤م، ص ٦٤١.

١٧) الأمير حسن بن طلال، "كلمة الافتتاح الأولي"، في المصدر نفسه، ص ١٨.

١٨) محيي الدين صابر، *قضايا الثقافة العربية المعاصرة*، تونس، ١٩٨٣، ص ٩.

٤
(١٩) عبد العزيز الدوري، في العرب وأفريقيا، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي ص ٥٢٢.

(٢٠) عبد المحسن زلزلة، في: المصدر نفسه، ص ٧١٥.

(٢١) أنظر تعقيب حلمي شعراوي على محي الدين صابر "العلاقات الثقافية بين أفريقيا والعرب"، ورقة قدمت إلى المصدر نفسه، ص ٥٠٦.

(٢٢) طه حسن النور، "العلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة"، شؤون عربية، العدد ١٢ شباط/فبراير ١٩٨٢م، ص ١٥٠ - ١٦٢. المنظمة

(٢٣) جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية، منظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الجهاز ١٩٨٥م، ص ٢٢.

(٢٤) أنظر تعقيب سعد الدين إبراهيم على محي الدين صابر في العلاقات الثقافية بين أفريقيا والعرب، ص ٥١٩.

(٢٥) محي الدين صابر، "قضايا الثقافة العربية المعاصرة"، ص ص ١٠٨ - ١١٥.

(26) L.A. Mbughung and J.N. Kimambo "The Roles of the University in Cultural Development in Africa" in: I.H. Glimm (et al), eds, *University and Development in Africa*, (Bonn: (n. pb., n. d.), pp 204-207.

(٢٧) محي الدين صابر، "قضايا الثقافة العربية المعاصرة"، ص ١١٨.

(٢٨) أنظر تعقيب سعد الدين إبراهيم على محي الدين صابر، "العلاقات الثقافية بين أفريقيا والعرب"، ص ص ٥١٨ - ٥١٩.

(٢٩) الشاذلي العياري، "التعاون العربي الأفريقي بين الماضي والمستقبل" مجلة الدراسات العربية - الأفريقية، العدد ١، ١٩٨٧م.

(٣٠) اطلعت على الكتابين المذكورين أدناه واستفدت منهما فائدة عامة:

E.C. Chibwe, *Afro - Arab Relations in the New World Order*, London, Friedmann, 1977, and *Historical and Socio - Cultural Relations between Black Africa and Arab World from 1935 to the present*, Paris, UNESCO, 1984.

وما جاء في آخر صفحة ٧٢.

[٤]

سودان وادي النيل

في كتب الرحالة العرب في العصر الوسيط*

من خلال هذه الورقة أهم الرحالة العرب الذين زاروا السودان وادي النيل في "العصر الوسيط"، ورسم السمات العامة لسودان وادي النيل، ونستخلص من هذه الكتابات الإجابة على أسئلة: لماذا تناول الرحالة العرب السودان وادي النيل في كتبهم؟ وكيف تناولوه؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على ما كتبوه كمرجعية تاريخية لدراسة تاريخ هذه البلاد.

نستعرض

ونفترض الورقة أن السودان وادي النيل لم يكن هدفاً للرحالة في ذاته في بادئ الأمر وإنما كان طريقاً يسلكه الرحالة، عدا واحد منهم، وغيرهم من المسلمين في طريقهم

* قدمت في ندوة الرحالة العرب والمسلمين، دورة ابن حوقل، الخرطوم، ٢٠٠٦م.

لزيارة الأماكن المقدسة قادمين من مصر، وعليه فإن ازدهار هذا الطريق وتردد الرحالة عليه ارتبط جوهرياً بازدهار مصر مركزاً تجارياً وعلمياً ونقطة تجمع مهمة للحجيج الأندلسي والمغربي (أو الغرب أفريقي) والسوداني (نسبة لبلاد السودان).

تبدأ الدراسة بخلفية تاريخية للتحقق من دافع الرحالة لزيارة السودان وادي النيل والكتابة عنه، ثم تنتقل لتناقش مفهوم الرحلة نفسه وأنماطها ودوافعها وأغراضها وتطورها من المفهوم الديني إلى المفهوم السياحي كما انتهت عليه رحلات ابن جبير وابن بطوطة كما سنرى.

وفي الجزء الثالث من البحث نستعرض خمسة من أهم كتب الرحلات التي ظهرت فيها ملامح لسودان وادي النيل، ويقوم الاستعراض على مناقشة كل كتاب على حده: مؤلفه، كيف وصل إلى السودان وادي النيل، ماذا كتب عنه، أهمية ما كتبه، وإلى أي مدى يمكن الاعتماد عليه باعتباره مصدراً تاريخياً؟ وفي نهاية البحث نخلص للنتائج التي توصلت إليها الدراسة وتحقيق فرضياتها والإجابة عن تساؤلاتها.

خلفية تاريخية

شهد الجزء الشمالي من السودان وادي النيل منذ أزمانٍ سحيقة نشأة حضارات وممالك في كل من كرمه، نبتة، مروى، نوباتيا، المقره وعلوه، أسهمت بطريقة أو أخرى في إثراء الثقافات الوطنية ووضع اللبنة الأولى لابتداع تراث مكتوب، إلا أن ما طور من تراث مكتوب كان ضئيلاً ومحدود الفاعلية، ولم يزدهر إلا بعد غلبة الثقافة العربية الإسلامية وقيام السلطنات الإسلامية مثل العبد اللاب والفونج والفور وتقلي خلال الفترة الممتدة من عام ١٤٥٠ وحتى ١٦٥٠م.

كان ما خلفه السودانيون الأوائل قليلاً ولا يرقى إلى مستوى المؤلفات التي دونها الأغاريق، والرومان، والعرب ممن كتبوا عن مملكة مروى وبلاد النوبة المسيحية (٥٨٠-١٤٥٠م) واصفين جغرافية هذه البلاد وسكانها، وجوانب هامة من تاريخها وأساطيرها. ومن هؤلاء الكتاب هرودتس، وديودور الصقلي Deodorus Siculus، واسترابو Strabo، وابن عبد الحكم، والبلاذري واليعقوبي، والمقريري، والإصطخري، وابن سليم الأسواني، وناصر خسرو، وابن جبير وابن بطوطة، وكل الخمسة الآخرين من

الرحالة. كان ما دبَّجه هؤلاء المؤرخون، والجغرافيون والرحالة، على قلته، أساس معرفتنا بتاريخ الممالك المسيحية، والهجرات العربية. (١)

تعود صلة العرب بسودان وادي النيل إلى أزمان قبل ظهور الإسلام إذ عبر بعضهم البحر الأحمر وشق آخرون طريقهم عبر صحراء سيناء وزادت هذه الصلة أهمية واتسعت دائرتها بظهور الإسلام الذي أعطاهما السند الروحي والمادي، فهاجر العرب في أعداد كبيرة حتى وقفوا على أبواب النوبة والبجة وعقدوا معهم المعاهدات مثل معاهدة البقط مع النوبة في ٣١هـ/٦٥١-٦٥٢م، وعهد عبيد الله بن الحبحاب مع البجة في الربع الأول من القرن الثامن الميلادي. (٢) وتحت ستار هذه الاتفاقات توغل التجار العرب وغيرهم من البدو في هجرات بلغت ذروتها في القرنين السابع والثامن الهجريين/الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، حيث وصلوا إلى مملكة علوة وما وراءها. (٣)

نبت اهتمام الكتاب المسلمين بالديار الواقعة جنوب مصر، بلاد النوبة وديار البجة نتيجة ازدهار الصلات الاقتصادية والسياسية. وكان جل من كتبوا عن هذه المنطقة ممن عاشوا في مصر وارتبطت حياتهم بها مثل عبد الله بن سليم الأسواني، أو زاروها عابرين لها وهم في طريقهم للحج مثل ابن جبير وابن بطوطة.

وشهد العصر الإسلامي نشأة ثلاثة موانئ: باضع، عيذاب، وسواكن على ساحل البحر الأحمر السوداني. ساهمت كل منها في توسيع نطاق التجارة والهجرة العربية. فمنذ فجر التاريخ ظل البحر الأحمر أحد طريقين تجاريين مهمين يربطان تجارة الشرق بحوض البحر الأبيض المتوسط وأوروبا. أما الطريق الثاني فيبدأ من الخليج الفارسي، ويسير براً (عبر العراق والشام) حتى يبلغ أحد موانئ البحر الأبيض المتوسط الشرقية. (٤)

عند ظهور الإسلام انتقل مركز النقل الاقتصادي من بداية الطريق التجاري الأول في جنوب شبه الجزيرة العربية إلى شمالها حيث احتل الحجاز مرحلة الصدارة في المرحلة الأولى. وبعد أن فرضت دولة المدينة المنورة نفوذها على شبه الجزيرة العربية، والشمال الأفريقي، وفارس، ودوخت بيزنطة. وبعد أن دانت للعرب السواحل الشرقية وجزء كبير من السواحل الغربية بما فيها مصر ذات الموقع الاستراتيجي الممتاز صار

البحر الأحمر بحراً عربياً. وانحصر دوره حتى قيام الدولة العباسية (١٣٢هـ / ٧٥٠م) على النشاط التجاري وحمل البريد ونقل الحجيج من الجزء الشمالي من القارة الأفريقية. ولما استتب الأمر للدولة العباسية انتقل مركز الثقل التجاري من البحر الأحمر إلى منطقة الخليج والهلال الخصيب، وحينها كانت بغداد، قصبة الخلافة، وحاضرة العالم الإسلامي تجارياً، ومن ثم تقلص دور مصر، رغم موضعها الاستراتيجي الممتاز إلى مجرد ولاية في الخلافة العباسية، ولم يبق لها من التجارة الشرقية إلا النزر اليسير.

لأسى أحمد بن طولون لاسترداد تلك التجارة، دون جدوى. ولكن نجحت الدولة الفاطمية (٩٦٩-١١٧١م) في تحقيق ذلك الهدف فدخلت في صلات تجارية وثيقة مع بلدان الشرق والغرب؛ وباحكام سيطرتهم على التجارة الشرقية امتد نفوذهم على العديد من موانئ البحر الأحمر خاصة عيذاب ذات الموقع الجيد. وفي وقت وجيز صارت عيذاب من أحفل الموانئ الإسلامية - وكانت السلع الهندية والصينية تنقل إلى عدن أولاً ثم إلى عيذاب حيث تحمل على ظهور الإبل عبر الصحراء الشرقية وديار البجة إلى مدينتي قوص وقفت في صعيد مصر؛ وكان تجار الهند واليمن وشرق أفريقيا يترددون على عيذاب. وكانت السلع الشرقية، كالتوابل تستبدل بسلع من أوروبا وشمال أفريقيا، وبالذهب والزمرد المستخرج من أرض المعدن الواقعة شرقي بلاد النوبة. (٥)

كانت بلاد النوبة، وديار البجة بمثابة منطقة الظهير التي تمد مصر وموانئ البحر بالمنتجات الإفريقية خاصة الذهب والرقيق بواسطة القوافل التجارية التي تنطلق من أواسط القارة. وكانت الصحراء الشرقية تعج بألاف العرب الذين يعملون في مناجم الذهب والزمرد، ونقل المؤن بين موانئ البحر الأحمر، وشواطي النيل. وكانت مصر مركز تجمع هام للقوافل التجارية، القادمة من شمال أفريقيا وأعلى النيل، وأرض المعدن، وموانئ البحر الأحمر السودانية.

وكانت مصر، أيضاً، ملتقى مهم للحجيج الوافد من الأندلس، والمغرب الأقصى، وشمال أفريقيا وبلاد السودان. وفي البدء كانت معظم قوافل الحجاج من مصر والمغرب وبلاد السودان تسير عن طريق صحراء سيناء. لكن نسبة للمجاعات وسنوات الشدة التي بدأت في عام ١٠٦٧م، والتي أدت إلى خراب ذلك الطريق، فضل الحجاج طريق عيذاب،

خاصة وأنها لا تبعد كثيراً عن جدة ميناء مكة المكرمة. ولما استشرى الخطر الصليبي في منطقة سيناء استمر طريق عيذاب طريقاً رئيساً للحجيج لفترة انتهت نحو عام ١٢٦٨م. (٦)
بعد أن تخلص المماليك، حكام مصر (١٢٥٠-١٥١٧م)، من بقايا الممالك الصليبية انتقلت معظم قوافل الحجاج إلى صحراء سيناء، بينما ظلت القوافل التجارية تواصل نشاطها عبر عيذاب. ولكن نسبة لاضطراب حبل الأمن، وتوقف التعدين، واضطراب سير القوافل التجارية، انتقلت التجارة الشرقية إلى جدة، وانتهت عيذاب في عام ١٤٢٦م. (٧) ولكن البحر الأحمر استمر طريقاً رئيساً للتجارة الشرقية حتى أحكم البرتغاليون قبضتهم على مصدرها ومنافذها في نهاية القرن الخامس عشر. (٨)

وقد استفاد ميناء سواكن كثيراً من تدهور باضع أولاً وعيذاب ثانياً، إلا أن سواكن لم ترق إلى مكانة عيذاب. ونسبة لصلتها الوثيقة بالحجاز وارتباطها بطرق كثيرة مع الداخل، صارت سواكن ميناءً مهماً للحجيج الوافد من بعض بلاد السودان. وكان سلطانها عند زيارة ابن بطوطة لها عام ٧٣٢هـ/١٣٣٢م الشريف زيد بن أبي نمي، (ابن شريف مكة) الذي ورث السلطنة عن أخواله البجة، وكان جيشه خليطاً من البجة، وجهينة وبني كاهل. وروى ابن بطوطة أن بني كاهل قد صاهروا البجة وصار عارفين بلسانهم. (٩)

يتضح من هذه الخلفية التاريخية المكانة السامية التي كانت تتمتع بها مصر، قبلة للتجار والعلماء والحجاج. فكانت مصر نهاية طرق القوافل التجارية الوافدة من قلب القارة الإفريقية، وكانت ملتقى طرق الحجيج، كما كانت نقطة تجمع مهمة للوصول إلى الحجاز والأماكن المقدسة، وهي جسر تواصل ومعبّر مهمين للعلماء، والصوفية، والطلاب، والقاصدين حج بيت الله الحرام، وزيارة المدينة المنورة. وكان الجزء الشمالي من السودان وادي النيل، خاصة بلاد النوبة وديار البجة، يدور في فلك الدولة الإسلامية اقتصادياً وسياسياً وذا علاقة خاصة مع مصر، وعليه لا غرابة أن تردد الرحالة على بلاد النوبة وديار البجة، كما سنرى، وكتبوا عنهما مثل ما كتبوا عن أحوال البلدان الإسلامية المنتشرة في دار الإسلام، كما كتبوا عن البلاد الأخرى المجاورة لها. ربما لم تكن كتاباتهم عنهما، ورصد أخبارهما وأحوالهما مقصودة في بادئ الأمر، مثل ما هو الحال

في رحلة ابن سليم الأسواني لبلاد النوبة عند بداية الحكم الفاطمي على مصر، فما كتبه الرحالون الذين زاروا المناطق المشار إليها كان عرضاً.

(و) حقيقة الأمر كان لكتب المؤرخين والجغرافيين والرحالة المسلمين دور كبير في وصف بلاد العالم عامة وبلاد المسلمين خاصة. ولذلك فإن أدب الرحلات الخاص بسودان وادي النيل (يشكل) مصدراً ذا شأن لدراسة هذه المنطقة، ولا غني عنها للباحثين في المجالات الاقتصادية، والاجتماعية والتاريخية ومن أشهر كتب الرحالة^(١٠) التي عيّنت بسودان وادي النيل والتي سندرسها وفق تسلسلها الزمني هي:

١. كتاب صورة الأرض، لابن حوقل (ت. ٣٥٠هـ/٩٥٦م).
٢. أخبار النوبة والمقرة وعلوه والبجة والنيل ومن عليه وقرب منه من جيرانهم، لعبد الله بن أحمد بن سليم الأسواني (ت. ٣٨٦هـ/٩٩٦م).
٣. سفر نامه، لناصر خسرو علوي (ت. ٤٨١هـ/١٠٨٨م).
٤. رحلة ابن جبير،^(١١) لمحمد بن جبير الكناي (ت. ٦١٤هـ/١٢١٧م).
٥. تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، لابن بطوطة (ت. ٧٧٩/١٢٧٧).

هذه النماذج الخمسة من أدب الرحلات يغلب عليها الطابع الوثائقي، إذ أنها في الأغلب تدوين يومي بالمشاهدات والملاحظات التي انتقاها الرحالة. وهي نوع من الانتاج الأدبي، والتدوين الجغرافي الذي عظم انتشاره في "دار الإسلام" وربما بلغ ذروته في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وهذا النمط من الأدب الجغرافي الذي ارتبط بسلسلة كتب المسالك والممالك والتي وضع أساسها الوزير أحمد بن سهل البلخي^(١٢) (٦-٢٣-٣٢٢هـ/٨٥٠-٩٣٤م) في مصنفه صورة الأقاليم، أشكال البلاد، أو تقويم الأرض. والكتاب وصف جغرافي للعالم الإسلامي، وهو يماثل الأطلس - قسّم فيه صورة الأرض إلى عشرين قسماً. وتختلف "كتب الرحلة" عن كتب المسالك بأنها قد دوّنت على شكل "مذكرات يومية" أو ما يقارب ذلك في الالتزام بالتدوين اليومي.^(١٣)

لا شك أن الدافع الأكبر وراء هذه الرحلات الخمس كان دينياً في المقام الأول- أي الحج إلى بيت الله الحرام، إلا أن أدبيات الرحلة تكشف عن تنوع في الهدف. وعليه يحسن أن نتعرف على مصطلح الرحلة منذ نشأته، تطوره، مضمونه، دوافع السفر لجهة معينة وأخيراً إلى أي مدى يمكن الاستفادة من الرحلات الخمس في دراسة أحوال السودان أنثروبولوجياً، اقتصادياً، وتاريخياً.

الرحلة لغة هي السفر، ويمكن تقسيم الرحلة دينياً إلى أربعة أقسام يشجع الإسلام على تأديتها:

أولاً الهجرة في سبيل الله- إلى موضع لا يضطهد فيه المسلمون، ويفضي بالمهاجر إلى ممارسة تعاليم دينه، أو الخروج للجهاد في سبيل الله. ثانياً الرحلة لأداء فريضة الحج، وهي أكثر وفرة، وتشمل زيارة الأماكن المقدسة، وتمتد رحلة الزيارة لزيارة الأضرحة عند البعض. وتشكل رحلة الحج القاسم المشترك الأعظم بين الرحالة الذين زاروا السودان وادي النيل.

ثالثاً طلب العلم - هذا مما حث عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة مثل "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، وأن يطلب المسلم العلم من المهد إلى اللحد، وأن يسعى لنيله ولو كان في الصين. وقد أثر كثير من العلماء (والطلاب) التبخر في علوم الإسلام من العلماء الذين تزخر بهم مراكز الإشعاع الإسلامي، مثل مكة المكرمة، والمدينة المنورة، وبغداد، ودمشق، والقسطنطينية، والقاهرة، وفاس والقيروان. وكانت بلاد المشرق، خاصة الجزء العربي منها، (وذلك لريادتها في علوم الإسلام ولازدهار عدد كبير من مراكز العلم فيها)، قبلة للراغبين في الاستزادة من العلوم من العلماء والطلاب. وكان طلاب العلم ينتقلون من عالم إلى عالم ومن بلد إلى بلد، في حرية كاملة دون حجر أو قيد، سواء أكان الحاكم من أهل السنة، أو الشيعة أو الخوارج.^(١٤) وكثيراً ما جمع الحجيج والطلاب بين أداء فريضة الحج وطلب العلم، كما احترف بعضهم التجارة مصدراً للرزق في أثناء تأدية منشطتي الحج والتعليم.

بجانب السمة الدينية للرحلة، هناك ثلاثة أنماط أخرى:

أ. الرحلة التجارية: يقوم بها التجار خاصة للبلاد الواقعة على أطراف دار الإسلام، وفي ثرحالهم هذا يجمعون بين التجارة والدعوة لدين الله بين غير المسلمين.

ب. الرحلة السياسية أو الدبلوماسية: كقيام سفارة بين بلدين وغالباً ما يقوم بمثل هذا المنشط العلماء أو التجار. وقد يكون القصد من الرحلة السياسية معرفة إمكانات البلد الآخر والتجسس على قدراته، بقصد التوسع فيه سياسياً. وربما قاربت رحلة ابن سليم الأسواني إلى بلاط النوبة مثل هذا الهدف.

ج. الرحلة السياحية والاستكشافية: تدريجياً حدث تحول كامل أو توسع في مضمون الرحلة فشملت جوانب سياحية واستكشافية لما يقف عليه الرحالة في تجوالهم. وجاء هذا التطور تدريجياً وقد أسهم فيه كثير من الرحالة مثل ابن حوقل وناصر خسرو، الذين كانت جهودهم بمثابة المرحلة التحضيرية أو مرحلة التمهيد: إلى التحول الحقيقي الذي حدث في رحلة ابن جبير وابن بطوطة. (١٥)

"وتعتبر رحلة ابن جبير، في رأي اغناطيوس كراتشكوفسكي، المستشرق الروسي، من الناحية الفنية ذروة ما بلغه نمط الرحلة في الأدب العربي...". (١٦) ولعل خير ما يشرح ما أطلقه كراتشكوفسكي على مضمون هذه الرحلة في ذلك العصر ما كتبه الأستاذ علي بدر: "لم تكن رحلة ابن جبير مقتصرة على المكان، وعلى الفضاء، وحدود المدن والأقاليم، وإنما اشتملت على وصف أوضاع البشر وحياتهم وظروفهم. وبأسلوبه البليغ كان يقدم للسكان وأحوالهم الاجتماعية والثقافية والسلوكية. لقد أثبت ابن جبير في رحلته القدرة على ضبط اللغة في تصوير حراك المجتمع البشري في تنوعه وخصبه...". (١٧)

وبالاعتماد على ما كتبه ابن حوقل، وابن سليم، وناصر خسرو، وابن جبير وابن بطوطة في رحلاتهم المختلفة، سنعمل على تسليط الضوء على أوضاع بلاد النوبة وأرض البجة مستعرضين إسهاماتهم وملاحظاتهم في الكشف عن الفضاء السوداني، نفعل ذلك لأن فيما سطره عن تلك المنطقة، على قلته، يعتبر من المصادر الأساسية لدراسة أحوال تلك البلاد وتاريخها.

ابن حوقل

رحالة وجغرافي عربي مشهور، استغرقت رحلاته نحو الثلاثين عاماً، حج خلالها إلى بيت الله الحرام ثلاث مرات، وزار شمال أفريقيا والأندلس، وفارس وبلاد ما وراء النهر، وأجزاء من بلاد السودان، وبلاد النوبة، ومملكة علوه وعاصمتها سوية وغيرها، وقد اقتصر أسفاره ومشاهداته على "دار الإسلام".

اسمه أبو القاسم بن علي النصيبى البغدادي، ولد في نصيبين في شمال الجزيرة، بالعراق. وكان منذ صباه شغوفاً بقراءة كتب الرحالة والجغرافيين. ومن الراجح أنه قد اشتغل بالتجارة ويظهر ذلك جلياً في اهتمامه بالأسعار ومنتجات المناطق التي زارها، والمناشط الاقتصادية، كما اهتم بالدعوة إلى المذهب الشيعي، أو قل كان يتعاطف مع الفاطميين، حكام مصر، سياسياً وعقائدياً ويرى البعض أنه كان عميلاً للفاطميين.^(١٨)

وفي أثناء أسفاره التقى إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، الجغرافي، في بلاد الهند ٣٤٠هـ/ ٩٥١-٩٥٢م وكلفه بمراجعة كتابه المسمى المسالك والممالك وتنقيحه. وأدخل ابن حوقل تعديلات جوهرية على الكتاب، كانت جلّها ثمرة أسفاره التي بدأها في رمضان ٣٣١هـ/ مايو ٩٤٣م. ومن الإضافات المهمة وصف ابن حوقل المفصل لمنطقة البحّة وتاريخهم، مع ذكر ممالكهم وأسماء بعض القبائل التي لم يرد ذكرها من قبل في أي كتاب مثل قبيلة العريتيكية (ولعلها الأرتيكة) الذين ما زالوا يعيشون في منطقتي سنكات وسواكن.

وما يدل على شغف ابن حوقل بالأسفار، والرغبة في دراسة الشعوب وأوطانها ما سطره عند تأليفه لكتابه مبيناً أسلوب تأليفه:

"وكان أكثر ما حداني على هذا الكتاب، وتأليفه على هذه الصورة أنني كنت في حالة الحداثة شغيفاً بأخبار البلدان والوقوف على حال الأمصار كثير الاستعلام والاستخبار لمسافرة النواحي ووكلاء التجارة وقراءة الكتب المؤلفة فيها. وكنت إذا لقيت الرجل أظنه صادقاً وأخاله بما أسأل عنه خبيراً فأجده عالماً عند إعادة الخبر الذي أعتقد فيه صدقه وقد حفظت نسقه، وتأملت طرقه ووصفه وأكثر ذلك باطلاً، وأرى الحاكي بأكثر مما حكاها جاهلاً ثم أعاوده الخبر الذي التمس منه والذكر ليسمع الذي استوصفه، وأطالع معه ما

صدر مع غيره من ذلك بعد روية، وأجمع بينهما وبين حكايات (....) بالعدل والسوية
فتتافى الأحوال وتتنافى الحكايات وكان ذلك داعية لما كنت أحسه في نفسي بالقوة على
الأسفار، وركوب الأخطار ومحبة تصوير المدن وكيفية مواقع الأمصار وتجاور الأقاليم
والأصقاع". (١٩)

ويؤكد ابن حوقل استصحابه في أسفاره لكتاب المسالك والممالك لأبي القاسم بن
خردادبه، وكتاب الخراج وصناعة الكتابة لأبي الفرج قدامة بن جعفر، وكتاب الجيهاني. ثم
يشرح كيف التقى أبا أسحق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري الذي استحسن ما كتبه
ابن حوقل، وكيف سألته إصلاح كتابه حيث ضل، "فأصلحت منه غير شكل وعزوته إليه،
ثم رأيت أن أفرد بهذا الكتاب وإصلاحه وتصويره أجمعه [كذا] وإيضاحه من غير أن ألم
بتذكرة أبي الفرج". وقد فعل، وظهرت من الكتاب مسودتان الأولى عام ٩٦٧/٣٥٦
والثانية عام ٣٦٧هـ/٩٧٧م وقد حفظت للكتاب تسميتان المسالك والممالك وصورة
الأرض. (٢٠)

لا تفصح المصادر عن التاريخ الذي زار فيه ابن حوقل بلاد النوبة وديار البجة.
وقد جاء ذكرهم في نحو اثنتي عشرة صفحة في كتاب صورة الأرض الذي أشرف على
نشره كرامرز Kramers. وجاء الجزء الأكبر من هذه الصفحات مفصلاً عن البجة وقال
المؤلف في ذلك: "سأتي بما رأيت منهم معاينة ومشاهدة ونقلته مفاهمة ومشافهة". (٢١)

ويصفهم بقوله: "وهم أصحاب أخبية شعر، وألوانهم أشد سواداً من الحبشة في
زي العرب، ولا قرى لهم ولا مدن ولا زرع، إلا ما ينقل إليهم من مدن الحبشة ومصر
والنوبة...". وأسلم أكثر البجة إسلام تكليف وضبطوا بعض شرائط الإسلام وظاهروا
بالشهادتين ودانوا ببعض الفرائض وفيهم كرم وسماحة في اطعام الطعام". (٢٢)

ثم يبسط الحديث عن قبائلهم وممالكهم، وقبائل العرب من ربيعة ومضر التي
خالطتهم السكن في أرض المعدن ويستطرد في أخبار حربهم مع محمد القمي الذي أسر
ملكهم على بابنا. ويعطي وصفاً دقيقاً للمعركة التي دارت بينهم.

ولعل ابن حوقل هو المصدر الوحيد الذي أشار إلى زيارة قيرقي، ملك المقررة،
إلى بغداد في عهد الخليفة المتوكل.

وفي وصفه لقبائل بازين وباريم التي تعيش على [خور] بركة يقول: "وهم أمم كثيرة قتالهم بالقسي والسهام المسمومة والحرا ب من غير درق ، ومن رسم باريه قلع ثباياها وبجر آذانها". (٢٣)

ويصف مملكة علوه بأن لها قري متصلة و عمارات مشتبكة حتى إن السائر ليجتاز في المرحلة الواحدة بقري عدة غير منقطعة الحدود، ذوات مياه متصلة بسواق من النيل. وكان ملكهم، وأنا بالناحية اسابيوس كرجوه بن جوتي". (٢٤)

ويؤكد ابن حوقل نظام الإرث الأمومي، بقوله: "ومن سنة جميع السودان إذا هلك الملك أن يقعد ابن أخته دون كل قريب وحميم من ولد وأهل ...".

ويؤمن ابن سليم الأسواني على ما ذهب إليه ابن حوقل من أن مملكة علوه ذات ثراء و عمارة وتتمتع بالاستقلال"، ويخالفان رأي المسعودي الذي يروي أنها تابعة لمملكة المقره ويؤكد ابن حوقل العكس ولعل رواية المسعودي تشير إلى إحدى غارات المقره على جيرانها. (٢٥)

ومن أطرف ما رواه ابن حوقل عن ثراء علوه قوله: "وبيد ملك علوه من معادن التبر الغزيرة الكثير ما ليس مثله في نواحي غيرهم من المواضع المشهورة باستخراجها، وليس فيهم من يعرض له ولا يستخرجه خوفاً من أن يشتهر فيغلب الإسلام عليه" ولعل الإشارة هنا إلى ما حدث من أرض المعدن في الصحراء الشرقية. (٢٦)

ابن سليم الأسواني

هو عبد الله بن أحمد بن سليم الأسواني، الداعية الفاطمي، لا نعرف شيئاً عن نشأته إذ لم يرد ذكره في مصادر السير والفهارس. أرسله القائد الفاطمي جوهر الصقلي إلى قيرقي ملك المقره في نحو عام ٣٦٥ هـ / ٩٧٥ م ليدعوه إلى الدخول في الإسلام، ويطلب منه أن يفي النوبيون ما عليهم من متأخرات البيط الذي كان قد توقف الالتزام به منذ عهد الأخشيديين. ويبدو أن ابن سليم قد نجح في المهمة الثانية ولكنه فشل في الأولى، وكان أن دعا ابن سليم الملك قيرقي إلى الإسلام بحضرة شاهدين (أخرجاه معه. فكبر ذلك على الملك وعقد مناظرة حضرها العلماء والأساقفة، وقرأ رسالة أعدها رداً على القائد

جواهر يدعوها فيها إلى النصرانية، يحتج فيها كما احتج بنسخ الشرائع. وطالت المناظرة بينهم.

في أثناء وجود ابن سليم في دنقله/حاضرة مملكة المقرّة/ حصل عيد الأضحى، فخرج في ستين من المسلمين إلى أطراف المدينة ونشر علمين عليهما اسم الخليفة المعز لدين الله الفاطمي وضرب الطبل والبوق وصلى بالجماعة صلاة العيد. واستفز هذا العمل حاشية الملك، فحثت الملك على انكاره ومعارضته. وكان رده: "هذا رجل فارق أهله ووطنه في صلاح، وهو يوم سرور، ويريد أن يتجمل لفعله هذا فلا أبخل به". وتعكس هذه القصة درجة التسامح والمرونة التي اتسم بها النوبيون. (٢٧)

ويبدو أن نفس الصفة تنطبق على سكان علوة الذين يدين جلّهم بالنصرانية كشعب المقرّة بنوء بسواء، ولكن ابن سليم يستدرك ويقول عن سكان علوة: "وقد رأيت جماعة وأجناساً... أكثرهم يدينون بالباري، سبحانه وتعالى ويتقربون إليه بالشمس والقمر والكواكب، ومنهم من لا يعرف الباري، ويعبد الشمس والنار ومنهم من يعبد كل ما استحسنته من شجرة أو بهيمة". (٢٨)

في تلك الرحلة زار ابن سليم بلاد المقرّة، وبلاد علوة، والراجح أنه لم يزر ديار البجة، وعلى غير عادة الرحالة الآخرين، فقد توغل ابن سليم إلى الجنوب حتى بلغ سوبا، حاضرة علوة، وكان نتاج تلك الرحلة كتاب أخبار النوبة والمقرّة وعلوة والبجة والنيل [ومن عليه وقرب منه من جيرانهم]. (٢٩) والكتاب مفقود، ولكن المقريري (ت ٨٤٥هـ/١٤٦١م) حفظ جزءاً منه في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وكذلك ابن إياس (ت. ٩٣٠هـ/١٥٢٤م) في نشق الأزهار في عجائب الأقطار، وابن عبد السلام المنوفي (ت. ٩٣١هـ/١٥٢٥م) في الفيض المديد في أخبار النيل السعيد. ويبدو أن المؤلفين الآخرين قد لخصوا ما ورد من شذرات في خطط المقريري.

لعل كتاب أخبار النوبة... من المحاولات المبكرة لإعداد وصف وتاريخ لتلك البلاد على نسق شامل. وحقيقة الأمر يبدو وكأن الهدف من الرحلة لم يقتصر على موضوع البقط أو دعوة الملك للإسلام، وإنما رمت إلى هدف آخر وهو تقصي الحقائق عن ممالك السودان وادي النيل، ومن تلك المعلومات الثرة التي جمعها من مؤلفات من

سبقوه من الكتاب، ومن مشاهداته أثناء تجواله، أو ما جمع من الأخبار من الملوك والتجار، وما أطلع عليه من وثائق في قصور ملكي المقر^{٢٠} وعلوه وغيرها من المكاتب الرسمية؛ صنف كتابه الفريد أو قل تقريره المفيد لصانعي القرار في الدولة الفاطمية. ولا غرابة أن أهدى هذا السفر للخليفة العزيز بالله، ثاني الخلفاء الفاطميين (٣٦٥-٣٨٦هـ/ ٩٧٥-٩٩٦م).^(٣٠) ولعل ما يؤكد فكرة أن الكتاب وضع أصلاً كتقرير^{٢١} قلة تداوله بين معاصريه، كما أنه لا أثر له، رغم أصالته، في المؤلفات التي كتبت بعده عن سودان وادي النيل عامة والنيل خاصة مثل الإدريسي.^(٣١) وكان أول من تنبّه إليه المؤرخ الكبير والعالم الجليل أحمد بن علي المقرئ (٧٦٦-٨٤٥هـ/ ١٣٦٤-١٤٤٥م) أي بعد نحو أربعة قرون. وتتبع أهمية الكتاب من أن المؤلف قد اعتمد على مصادر مكتبية وميدانية^{٢٢} فكثيراً ما يسند مادته إلى الجاحظ، وابن عبد الحكم والإمام علي بن أبي طالب، والواقدي وابن وهب وغيرهم؛ كما استمع إلى ملكي المقر^{٢٣} وعلوه، وكبار رجال دولتيهما، وأطلع على بعض الوثائق كما ألمحناه وقد تجلّى أثر ذلك في دقة وصفه وقوة ملاحظته.

ويمكن تقسيم كتاب أخبار النوبة إلى أربعة مباحث: الجغرافيا، المشاهدات والأحداث المعاصرة، خلفية تاريخية، والأساطير.^(٣٢)

١. الجغرافيا

مع أن ابن سنيّ ليس عالماً في الجغرافيا كابن حوقل، فإن وصفه لنهر النيل الذي جاء في فصلين: "الجنادل ولمع من أخبار النوبة"، وتشعب النيل من بلدة علوه^{٢٤} ومن يسكن عليه من الأمم"، يتناول المؤلف فيهما طوبوغرافية النيل وتشعبه. وفيهما وصف دقيق للنيل وسكانه. ويوشك وصفه للنيل، أن يكون على حد تعبير كراتشكوفسكي "هو الوصف الوحيد في الأدب العربي للعصور الوسطى الذي يبين لنا المدى الذي وصلت إليه معرفة العرب بالمجرى الأعلى للنيل".^(٣٣) وصار هذان الفصلان موضع اهتمام كثير من الباحثين مثل المقرئ وابن إياس وابن عبد السلام المنوفي.

ومن وصفه للجنادل التي تخرق مجرى النهر: "أما مجراها فجنادل وجبال معترضة منه، حتى إن النيل ينصب من شعاب ويضيق في مواضع حتى يكون في سعة ما بين الجانبين خمسون ذراعاً، وبرها مجاوب ضيقة، وجبال شاهقة، وطرقات ضيقة،

حتى لا يمكن الراكب أن يصعد منها، والراجل الضعيف يعجز عن سلوكها، ورمال في غربها وشرقها، وهذه الجبال حصنهم، وإليها يفزع أهل الناحية التي قبلها المتصلة بأرض الإسلام، وفي جزائر [هم] نخل يسير وزرع حقير، وأكثر أكلهم السمك ويدهنون بشحمه وهي من أرض مريس وصاحب الجبل واليهم ...".

"ولا يحوزها دينار ولا درهم، إذ كانوا لا يتعاون بذلك إلا دون الجنادل مع المسلمين، وما فوق ذلك لا بيع بينهم ولا شراء وإنما هي معارضة بالرقيق والمواشي والجمال والحديد والحبوب". (٣٤)

ويروي ابن سليم أن ملك علوة "يسترق من يشاء من رعيته، بجرم وبغير جرم ولا ينكرون ذلك عليه، بل يسجدون له ولا يعصون أمره". (٣٥)

واهتم ابن سليم بتأثير بيئة نهر النيل والبيئة الصحراوية على السكان ممثلة في (النوبة) والبجة على التوالي، واهتم الرحالة بوصف المناخ، وذكر بعض أسماء الحيوان وأصناف النباتات والمعدن. ولعل من أطرف ما رواه ابن سليم عن الشجر حيث قال: "وأثناء سيره مع صاحب علوة في ظل شجر كبير، قال الملك: إنه قاس ميل شجرة منها فوجده ثلاثين باعاً وأنهم يقطعون أغصانها ويحفرون الأصل يجعلونه صهريجاً للماء لأن أرضهم رملة تكشف ديارهم وآبارهم بعيدة الرشاد". (٣٦) ولعل الشجر المقصود هو شجر التبليدي الذي يكثر وجوده الآن في إقليم كردفان وأعالى النيل الأزرق.

ب. المشاهدات والأحداث المعاصرة

تشمل هذه ملاحظات ابن سليم عن وضع السكان، معتقداتهم وتوغل المسلمين في نوباتيا والمقرة وعلوة، واستعباد الحداربة للزنافج. في هذا الحيز يقدم ابن سليم معلومات ثرة عن منطقة البجة، ومع تشكنا في زيارته لتلك الديار، فإن ارتباطه الوثيق بمدينة أسوان، التي ينسب إليها، يجعله في موقع حسن لجمع الأخبار عن تلك الديار، لكثرة من يترددون عليها وعلى مدن الصعيد المصري، من تجار البجة والمشتغلين باستخراج الذهب والزمرد من أرض المعدن. ويتجلى ذلك في أمرين: أولاً حديثه عن الحداربة، إحدى قبائل البجة إذ يقرر: "وأسلم كثير من الجنس المعروف بالحدارب إسلاماً ضعيفاً. وهم شوكة القوم ووجوههم، وهم مما يلي مصر من أول حدتهم إلى العلاقي وعيذاب ...

ومنهم جنس آخر يعرفون بالزنافج، هم أكثر عدداً من الحدارب غير أنهم تبع لهم وخفراؤهم يحمونهم ويجبونهم المواسي. ولكل رئيس من الحدارب قوم من الزنافج في جملته، فهم كالعبيد يتوارثونهم بعد أن كانت الزنافج قديماً أظهر عليهم". (٣٧) ولعل الإشارة هنا إلى نظام طبقي فرضه الحداربة على الزنافج. وجاء في موضع آخر أن خلقاً من البجة قد انتقلوا إلى منطقة شنقير الواقعة على شاطئ النيل الشرقي بين أبي حمد وبربر إلا أنهم "على جملتهم في الرعي واللغة لا يخالطون النوبة ولا يسكنون معهم في قراهم، وعليهم وال من قبل النوبي". (٣٨)

ويقول عن البجة "أنهم بادية يتبعون الكلاً حيثما كان الرعي بأخبية من جلود، وأنسابهم من جهة النساء ولكل بطن منهم رئيس وليس عليهم ممتلك، ولا لهم دين وهم يورثون ابن البنت وابن الأخت دون ولد الصلب". (٣٩)

ج. خلفية تاريخية

استرسل ابن سليم في وصفه لمنطقة البجة، كما أسلفنا، واهتم بحملة عبد الله بن الجهم (٢١٨هـ/٧٢٨م) حيث هزم البجة وفرض اتفاقية عليهم، حفظها ابن سليم كاملة في أخباره. وكانت الاتفاقية بين عبد الله بن الجهم وكنون عبد العزيز، زعيم البجة ويدل الاسم العربي لزعيم البجة على انتشار الثقافة العربية والإسلام بينهم. في خلال هذه الحروب تسامع العرب بوجود معدني الذهب والزمرد في الصحراء الشرقية. وكان أكثرهم نشاطاً المغامر عبد الحميد بن عبد الله العمري، الذي جمع عنه المقرئ كماً كبيراً من المعلومات لم يتيسر لأحد من قبله، والراجح أن المقرئ الذي أورد سيرة العمري في كتاب المقفي، (٤٠) قد استقاها من ابن سليم الأسواني، مثل ما فعل في حالة سيرته التي ضمنها نفس الكتاب. وفي نحو نهاية ما استدركه المقرئ من ابن سليم يقول: "ومنه لخصت ما تقدم ذكره".

وتدل غزارة ما ذكره ابن سليم عن منطقة البجة سكاناً واقتصاداً على حسن معرفته بمصادر تاريخ تلك المنطقة.

د. الأساطير والخرافات

إن القصص المرتبطة ببعض الأساطير والخرافات، ذات أصول متعددة، ودوافع مختلفة، منها: "وقيل أن التمساح لا يضر هناك" ^(٤١) - ناحية بقون، أحد المناطق الواقعة غرب دنقلة. ومن عجائب ما حدث ملك المقرّة ابن سليم: "أنهم يمطرون في الجبال، ويلتقطون منه للوقت سمكاً على وجه الأرض، سألتهم عن جنسه فذكروا أنه صغير القدر بأذنان حمر". ^(٤٢) ومما في مملكة علوة من العجائب أن في الجزيرة الكبرى التي بين البحرين جنساً يعرف بالكرسا لهم أرض واسعة مزروعة من النيل والمطر. فإذا كان وقت الزرع خرج كل واحد منهم بما عنده من البذر. واختط على مقدار ما معه وزرع في أربعة أركان الخطة يسيراً. وجعل البذر في وسط الخطة وشيئاً من المزر وانصرف عنه. فإذا أصبح وجد ما اختط قد زرع وشرب المزر. فإذا كان وقت الحصاد حصد يسيراً منه ووضع في موضع إرادته ومعه مزر وينصرف. فيجد الزرع قد حصد بأسره وحرث. فإذا أراد درسه وتذريته فعل به كذلك.. وربما أراد أحدهم أن ينقي زرعه من الحشيش فيلقط بقطع شيء من الزرع، فيصبح وقد قلع جميع الزرع. ويقول أن في الجزيرة بلداناً واسعة مسيرتها شهران في شهرين يزرع جميعها في وقت واحد ومنها مونة مملكة علوة. والقصة متداولة ومشهورة عن مواطني بلاد النوبة وعلوة، وأن من يترددون عليهما من تجار المسلمين لا يشكون فيها ولا يرتابون بها. ويزعم أهل الجزيرة أن الجان تفعل ذلك، وربما ظهرت لبعضهم وتحذفهم بحجارة ينطاعون لهم بها... وأن السحاب يطيعهم. ويعلق الرحالة: "أنه لولا اشتها هذه الحكاية وانتشارها لما سرد شيئاً من ذلك لشناعته". ولعل مرد ذلك كله إلى شدة خصب المنطقة وما تكره من خير وفير. ^(٤٣)

ناصر خسرو

شاعر ورحالة فارسي، ولد ببليخ (٣٩٤-٤٨١هـ / ١٠٠٣-١٠٨٨م)، عمل موظفاً في خدمة السلاجقة بمدينة مرو، وفي عام ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م خرج في طريقه للحج حيث زار بعض المدن الشامية وبيت المقدس، ومنه أدى أول حجة بمكة المكرمة ثم خرج إلى مصر (٤٣٩هـ / أغسطس ١٠٤٧م) حيث أقام لبضعة أعوام، صار فيها داعية للمذهب الإسماعيلي. وفي يوليو ١٠٥٠م ركب سفينة إلى أسوان في حجه الرابعة، وعبر

الصحراء في أسبوعين حتى بلغ عيذاب ومنها سافر إلى الحجاز. وكتب ناصر خسرو وصفاً لما رآه في طريقه اعتمد فيه على المذكرات التي دونها، على حد قوله. وكان قوي الملاحظة بسيط الأسلوب، كتب باللغة الفارسية، لكن النسخة الأصلية وصلت في رواية موجزة ترجمها إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب بعنوان سفر نامه، القاهرة ١٩٤٥. (٤٤)

هنا

ويهمنا من الكتاب معلوماته المفيدة عن مصر وميناء عيذاب الناهضة. وكان مما لفت انتباهه أثناء إقامته في مصر الأعداد الكبيرة من الجنود السود في خدمة الدولة الفاطمية، وذكر أن التجار يذهبون إلى بلاد النوبة ويبيعون الخرز والأمشاط والمرجان ويجلبون منها الرقيق ويستطرد قائلاً: "إذا ما تجاوز المرء بلاد النوبة، بلغ ولاية المصامدة وهي أرض ذات مراعي واسعة، وفيها دواب كثيرة وسكانها سود كبار العظام غلاظ أقوياء البنية، ويكثر الجند منهم في مصر....، يسمونهم المصامدة يحاربون راجلين بالسيف والحرية". وفي موضع آخر يقدر عددهم بعشرين ألف مقاتل. ويبدو أن الرحالة قد أخطأ عندما أطلق على هؤلاء الجنود السود المصامدة، إذ أن المصامدة من قبيلة مصمودة البربرية. ودون الدخول في تفاصيل أكثر فمن المعروف أن الفاطميين قد استكثروا من تجنيد الأفارقة السود من جيشهم. (٤٥)

وقد تحدث الرحالة عند خروجه لعيذاب عن قسوة الطريق، وندرة الماء. وكانت إبلهم تستريح مرة في كل أربع وعشرين ساعة، وذلك من الوقت الذي تشتد فيه حرارة الشمس وحتى صلاة العصر. وتحدث عن انعدام الوقود في الطريق ولا يجد المسافرون شيئاً غير بعر الإبل فيتخذونه وقوداً يطبخون عليه ما تيسر. ووصف البجة الذين ينتشرون في هذه الصحراء بأنهم ليسوا أشراراً فهم لا يسرقون ولا يغيرون بل يشتغلون بتربية ماشيتهم. (٤٦)

ويروي الرحالة: "أن الجمال النجيبيية [صوابها البختية] لا توجد في مكان آخر غير هذه الصحراء وهي تنقل منها إلى مصر والحجاز"، (٤٧) ولا شك أن تصحيحاً قد حدث من النساخ حول الجمال البختية إلى الجمال النجيبيية، وما يعزز قولنا ما كتبه الإدريسي (ت. ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م): "ومن بلاد البجة بلد بختة... وهي سوق لا يعول عليها وحولها قوم ينتجون الجمال... وإلى هذه القرية تنسب الجمال البختية". (٤٨)

ويبدو أن ميناء عيذاب كان حافلاً بالحركة التجارية إذ ترد إليه السفن من الحبشة وزنجبار واليمن والحجاز، ومنه تنقل البضائع على الإبل إلى سوق أسوان. ويصف مدينة عيذاب "بها مسجد جمعة، وسكانها خمسمائة نسمة، وهي تابعة لسلطان مصر". (٤٩) والصواب أنها تخضع لإدارة ثنائية تمثل سلطان مصر وملك البجة. ومن الطرائف التي رواها أن بعض التجار كانوا يستعملون الصكوك في تعاملهم التجاري.

ابن جبير

هو أبو الحسين محمد بن جبير الكنانى الأندلسي الرحالة والكاتب والشاعر، ولد في بلنسية بالأندلس في سنة ٥٤٠هـ/١١٤٥م، وتوفي بعد عام ٦١٤هـ/١٢١٧م، درس على أبيه وغيره من علماء عصره، ثم عمل كاتباً لأمير غرناطة الإسلامية أبو سعيد عثمان بن عبد المؤمن. خرج في حجته الأولى من غرناطة في ١٩ شوال ١٧٨هـ/ ٣ فبراير ١١٨٣م. وسافر بالبحر حتى بلغ الإسكندرية ومنها إلى القاهرة ثم قوص ومنها عبر الصحراء الشرقية إلى عيذاب ثم جدة، وكان طريق الحج الثاني عبر سيناء معطلاً بسبب سيطرة الصليبيين عليه. وحقيقة الأمر كان طريق عيذاب هذا عامراً بالحجيج الوافدين من الأندلس وبلاد المغرب وشمال أفريقيا: وكانت عيذاب حينها ميناءً محورياً في تجارة الشرق والغرب. (٥٠)

وما سطره ابن جبير عن عيذاب والصحراء الشرقية يعتمد اعتماداً كلياً على مشاهداته الوصفية العميقة. ومع أن الرحالة قد خرج في ثلاث رحلات أخرى، فإن رحلته الأولى هي التي وصفها على هيئة يوميات تعتبر من أجود ما كتب في أدب الرحلات، وقد صارت نموذجاً لمن ساروا على نهجه من الحجيج الرحالة من بعده، وكانت مثلاً لكثير من المؤلفين الذين اقتبسوا منها مثل ابن جزي، محرر رحلة ابن بطوطة. وكان ابن جبير كما نبهنا من قبل يسجل مذكراته يوماً بيوم، يصف البلاد التي مرَّ عليها: سكانها، وحكامها، وسبل مواصلاتها التي تنقل الحجيج من سفن وإبل، ويتسم وصفه بقوة الملاحظة ويعتمد فيه على ما شاهد وسمع. وكان ما سطره عن الجزء الشرقي من السودان وادي النيل مصدراً موثقاً عن أحوال المجتمع في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي.

ويعكس جُلُّ ما سطره ابن جبير المشاق التي يلاقيها الحجاج سواء كانت من حكام عيذاب، أو من وعورة الطريق، أو قلة الغذاء. ولا شك أن ما سطره يراعه صورة نابضة تغني عن التعليق: "ولا يسافر في هذه الصحراء إلا على الإبل لصبرها على الظمأ. وأحسن ما يستعمل عليها ذو الترفيه الشقادي، وهي أشباه المحامل، وأحسن أنواعها اليمانية، لأنها كالأشاكيز السفرية مجلدة متسعة يوصل منها الأثنان بالحبال الوثيقة، وتوضع على البعير، ولها أذرع صفت بأركانها يكون عليها مظلة فيكون الراكب فيها مع عديله في كن من لفح الهاجرة، ويقعد مستريحاً في وطائه ومتكئاً، ويتناول مع عديله ما يحتاج إليه من زاد وسواه، ويطلع من شاء المطالعة في مصحف أو كتاب. ومن شاء - ممن يستجيز اللعب بالشطرنج - أن يلاعب عديله، تفكها وإجماماً للنفس، لآعبه. وبالجمله فإنها مريحة من نصب السفر. وأكثر المسافرين يركبون الإبل على أحمالها فيكابدون من مشقة سموم الحر عناء ومشقة". (٥١)

وحاول ابن جبير احصاء القوافل العيذاوية المحملة بسلع الهند، الواردة والصادرة منها، فما استطاع لكثرتها. وأكثر ما شاهد أحمال الففل والقرفة الملقاة على الطريق بسبب إعياء الإبل الحاملة لها أو موتها. وتبقى تلك الأحمال مطروحة بموضعها دون أن يصيبها مكروه على كثرة المارين عليها. وخيل له أنها لكثرتها أنها توازي التراب قيمة. (٥٢)

ويصف ميناء عيذاب بقوله: "هي مدينة على ساحل بحر جدة غير مسورة أكثر بيوتها الأخصاص... وهي من أحفل مراسي الدنيا، بسبب أن مراكب الهند واليمن تتردد عليها".

ويصّب المؤلف جام غضبه على عيذاب قائلاً: "لأهل عيذاب من الحجاج حكام الطواغيت، ذلك أنهم يشحنون بهم الجلاب وهي المراكب، حتى يجلس بعضهم على بعض، وتعود بهم كأنها أقفاص الدجاج المملوءة، يحمل أهلها على ذلك، الحرص والرغبة في الكراء... ويقولون علينا بالألواح وعلى الحجاج بالأرواح... فأحق بلاد الله بحسبة يكون السيف درتها، هذه البلدة". (٥٣)

ويصف البجّة بقوله: "وهذه الفرقة من السودان... فرقة أضل من الأنعام سبيلاً وأقل عقولاً، لا دين لهم سوى كلمة التوحيد التي ينطقون بها اظهاراً للإسلام، ووراء ذلك

من مذاهبهم الفاسدة وسيرهم ما لا يرضي ولا يحل. ورجالهم ونساؤهم يتصرفون عراة
إلا خرقاً يسترون بها عوراتهم. وبالجمله فهم أمة لا خلاق لهم ولا جناح على
لاعنهم". (٥٤)

ابن بطوطة

هو شمس الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن إبراهيم بن يوسف اللسواتي
الطنجي، الرحالة المغربي. ولد في طنجة في (١٧ رجب ٧٠٣هـ / ٢٥ فبراير
١٣٠٤م)، ومات في مراكش في (٩-١٣٦٨م) أو (٧٧٩هـ / ١٣٧٧م). ولما
بلغ الثانية والعشرين من عمره، غادر طنجة قاصداً الحرم الشريف لتأدية فريضة الحج،
وكان ذلك في ٢ رجب ٧٢٥هـ / ١٣ يونيو ١٣٢٥م، ولكنه قضى أكثر من ربع قرن من
الزمان متجولاً في معظم بلدان العالم الإسلامي.

زار بلاد شمال أفريقيا، مصر، ديار البجة، الشام، مكة، العراق، خوزستان،
فارس، جبال تبريز، شرق أفريقيا، عمان، الخليج الفارسي، سواكن، آسيا الصغرى، بلاد
القرن الذهبي، القسطنطينية، ما وراء النهر، أفغانستان، جنوبي شرق آسيا، الصين
وغيرها. وبعد إقامة قصيرة في مراكش زار غرناطة بالأندلس، والنيجر عبر الصحراء.
وكانت عودته نهائياً في ذي القعدة ٧٥٤هـ / ديسمبر ١٣٥٣م. ولا شك أن هذا
التجوال، (٥٥) بهذا الحيز الزماني الذي استغرقته رحلاته والسعة المكانية التي غطتها يجعل
منه أشهر الرحالة العرب. وتغير بفضل مفهوم الرحلة من المحور التقليدي، الذي يتمحور
حول زيارة الأماكن المقدسة في الحجاز ومراكز الإشعاع العلمي تدريجياً إلى حركة هدفها
الاستزادة من المعرفة والكشف عن المجهول. (٥٦)

كان ابن بطوطة مفطوراً على حب الرحلة واعياً بالمغامرة وهياً ذلك لركوب
الصعب من شطف العيش، وقسوة الطقس، ووعورة المسالك براً وبحراً. وامتد أكثر من
ذلك عند ابن بطوطة، وانتسقت مقوماته وحولها إلى سيرة ذاتية تتألف من العجائب
والقصص الخيالي.

عندما خرج ابن بطوطة من طنجة في مطلع رحلاته، كان قد نال قسطاً من
العلوم التقليدية وعلى رأسها شيء من فقه الإمام مالك وقد مكّنه ذلك من أن يتولى منصب

الإمام

ي

القضاء إبان ترحاله وعند انتهاء أسفاره. ومع أن ابن بطوطة كان يقول الشعر فإن بضاعته في الأدب كانت محدودة، وليس عنده تجربة في الكتابة تؤهله لولوج دائرة التأليف، ولا غرابة أن استعان بآبى جزي لتدوين رحلته كما سنرى.

لم يكن ابن بطوطة نقالاً لما كتبه الآخرون للاقتباس منه في تصنيف رحلته، كان يسجل مشاهداته يومياً، على عادة الرحالة المغاربة من قبله، وكانت مشاهداته تلك أساس مادة رحلته. كان دقيق الوصف، قوي الملاحظة، ذا قدرة نادرة، وذاكرة قوية؛ كانت انطباعاته قوية ومعلوماته زاخرة. لهذا احتلت رحلته موضعاً متميزاً عند الباحثين المعاصرين في الكشف عن حياة المجتمعات البشرية وتاريخها وتجارها ونظم حكوماتها، ومرجعاً مهماً للجغرافيين والمؤرخين وعلماء الاجتماع لما تضمنته رحلته من تفاصيل عن الشعوب التي زارها. (٥٧)

كان نصيب بلاد البجة من سودان وادي النيل قليلاً، إذ لم يمكث بها طويلاً، بل كانت مجرد معبر لقاقلته مرتين: الأولى عند قدومه الأول وهو في طريقه للحج في نحو عام ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م خرج من القاهرة إلى مدينة العطوانى في صعيد مصر، ومنها سافر مع طائفة من عرب دغيم في صحراء لا عمار فيها إلا أنها آمنة السبيل حتى بلغوا عيذاب بعد خمسة عشر يوماً.

ويقول عن عيذاب: "أنها مدينة كبيرة، كثيرة الحوت واللين، وتحمل إليها المواد الغذائية من مصر". ويصف سكانها "البجة" سود اللون ويستعملون الملاح الصفراء (وما زالوا يفعلون مضافاً إليها ألوان أخرى) ولا يورثون البنات.

ولما كان سلطان البجة في حرب مع المماليك، سلاطين مصر، فقد أحرق السفن، وتعدى إبحار ابن بطوطة ومن معه من الحجيج إلى الحجاز؛ ومن ثم عادوا أدرأهم إلى الصعيد حيث قصدوا إلى الحج عن طريق الشام. (٥٨)

المرّة الثانية كانت عند عودة ابن بطوطة من مكة المكرمة بعد حجة أخرى، في عام ٧٣٠هـ / ١٣٢٩م، رست سفينتهم في رأس دوائر، الواقعة بين عيذاب وسواكن، وبعد مسيرة يومين في طريقهم برأ إلى سواكن التقوا بأولاد كاهل، حي من العرب مختلطين بالبجة، عارفين بلسانهم. وإلى بني كاهل ينتسب كثير من البشاريين والأمراء،

وكثير من عرب الجزيرة والبطانة. كما أكدت رحلته النفوذ الذي يتمتع به الحداربة في الصحراء الشرقية. وكان الحدربي والي عيذاب من جهة البجة، وكان يتمتع بثلاثي دخلها. وكان الحداربة أكثر البجة اختلاطاً ببني ربيعة وغيرهم من العرب. وعند وصول ابن بطوطة إلى مرفأ سواكن، وهو على هيئة جزيرة، ويصفها الرحالة بالكبر لا ماء بها ولا زرع ولا شجر، يجلب الماء إليها بالقوارب، وفيها صهاريج يجتمع بها ماء المطر. ويبدو أن الرحالة قد بالغ عندما ذكر أنها تبعد عن الساحل ستة أميال، ولكن المسافة لا تزيد عن بضعة مئات من الأمتار. ولعل مرد ذلك أن الرحلة قد دونت بصورة نهائية بعد نحو عقدين من الزمان من زيارته لها. وتشتهر سواكن بلحوم الغزال والنعام وحمير الوحش، وبها كثير من المعز والألبان، وكانت سواكن على صلة وثيقة بالموانئ العربية، ومنها يصدر السمن والذرة إلى مكة. (٥٩)

ويؤكد ابن بطوطة أن سلطان سواكن عند زيارته لها ٧٣٢هـ / ١٣٣٢م هو الشريف زيد بن أبي نمي بن عجلان، ابن أمير مكة، وقد ورث الحكم من أخواله البجة، وحكمها من بعده أخواه عطيفة ورميثة. ولهم جند من البجة، وأولاد كاهل وعرب جهينة. (٦٠) وتبين رحلة ابن بطوطة الوجود العربي في المنطقة، فعند مجيئه من جدة أبحر مع مجموعة من اليمنيين. وفي طريق عودته إلى قوص خرج بصحبة طائفة من عرب دغيم. وفي تلك الفلاة، التقى ابن بطوطة صبياً من العرب، أخبره بلسان عربي أن البجة قد أسروه، وزعم أنه لم يأكل طعاماً وإنما يقتات بلبن الأبل. ويزيد كل ما ذكره ابن بطوطة في رحلته عن المنطقة من معرفتنا بالوجود العربي الكثيف فيها. ومما أشار إليه ابن بطوطة زيارته مرتين، إتيان رحلته، لقبر ولي الله أبي الحسن الشاذلي في حميثرا.

ومن طرائف مرسى دوائر وهو خور مثل الوادي يخرج من البحرة أن الناس يطرحون الثوب في ذلك الخور، ممسكين بأطرافه، ويخرجون به وقد امتلأ سمكاً كل منها قدر الذراع، ويعرف بالبورى وطبخ الناس منه واشتوا وقال إن تلك الفلاة كثيرة الغزلان ولكن البجة لا يأكلون منها فهي تأنس للادمي ولا تنفر منه. (٦١)

عند نهاية أسفاره وعودته إلى فاس في ذي القعدة سنة ٧٥٤ / ديسمبر ١٣٥٣ التقى ابن بطوطة السلطان أبو عنان المريني (٧٤٩-٧٥٩هـ / ١٣٨٤-١٣٥٨م) الذي

قالبه بكل تقدير وإجلال. وكان السلطان من المهتمين بالأدب والعلم وطلب منه أن يسجل بين يدي كاتبه، الأديب عبدالله محمد بن محمد بن جزي الكليبي (٧٤١-٧٥٦/١٣٢١-١٣٢٦م)، كل ما دار في أسفاره. وانجز ابن جزي المهمة في ثلاثة أشهر حيث انتهى بتقييد رواية ابن بطوطة وألفاظه أولاً وأكمل صياغتها ثانياً في ذي الحجة ٧٥٦/فبراير ١٣٥٦، وسميت الرحلة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. (٦٢)

وكان ابن جزي بمثابة المحرر الأدبي لمذكرات ابن بطوطة أكتتاب الرحلة بصورته هذه ليس من تصنيف ابن بطوطة نفسه بل يمثل صياغة أدبية لأخباره وروايته أعدها الأديب ابن جزي. (٦٣) ويتضح ذلك جلياً من المقطعات التالية من مقدمة تحفة النظار: "ونفذت الإشارة الكريمة بأن يملئ ما شاهده في رحلته في الأمصار وما علق بحفظه من نواذر الأخبار، ويذكر من لقيه من ملوك الأقطار وعلمائها الأخيار، وأوليائها الأبرار، فأملئ من ذلك ما فيه نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر من كل غريبة أفاد باجتماعها.... وصدر الأمر العالي... [ل] محمد بن محمد جزي الكليبي، بأن يضم أطراف ما أملاه الشيخ أبو عبد الله من ذلك في تصنيف يكون على فوائده مشتملاً ولنيل مقاصده مكماً متوخياً تنقيح الكلام وتهذيبه معتمداً أيضاً وتقريره... ونقلت معاني كلام الشيخ أبي عبد الله بالفاظ موفية للمقاصد موضحة للمناحي التي اعتمدها، وربما أوردت لفظه على وضعه فلم أخل بأصله ولا فرعاً وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والأخبار ولم أتعرض لبحث عن حقيقة ذلك". (٦٤)

ومع أن المحرر يميل إلى السجع والإطناب، وإلى الصنعة أحياناً، واقتبس من مؤلفين سابقين نثراً وشعراً، مثل ما فعل من تضمين مقتطفات من ابن جبير وأراد أن يجعل من الرحلة إنتاجاً فنياً متماسكاً، وربما جنح خياله به في بعض المواضع ولكن ابن جزي لم يمس جوهر أخبار الرحلة وأفاصيلها. وفي نفس الوقت يحسن أن نذكر أن ابن بطوطة اعترف بفقده لبعض مذكراته في ما واجهه من محن في أسفاره، كما أنه وإن كان يتمتع بذاكرة ممتازة إلا أن احتمال الخطأ وارد... ويلمح القاري أسلوب ابن بطوطة البسيط غير المنمق خاصة في الأحداث القصار والمشاهدات العابرة مثل أسفاره في ديار البجة. (٦٥)

إن ما كتب عن السودان وادي النيل يتسم بالتوازن وعدم التطرف ويتسم بالصحة، ولم أتبين خطأ في الزمان والمكان إلا من هنأت في تكرار وصف بعض الأحداث، وتحديدًا بُعد جزيرة سواكن من الساحل. ومهما يكن من أمر فإن رحلة تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار تمثل مصدراً لكثير من الباحثين الجغرافيين والمؤرخين وعلماء الاجتماع، وهي تتويج لمسار الرحلة عند العرب في مادتها وصياغتها.

خاتمة

نخلص إلى أن صلة العرب بسودان وادي النيل تعود إلى أزمان قبل ظهور الإسلام، وقد اتسعت دائرة هذه الصلة وازدادت أهميتها بعد الإسلام الذي أعطاها السند الروحي والمادي. ولم يكن ما طور من تراث مكتوب في السودان وادي النيل حتى ذلك الوقت ذا شأن، فقد كان ضئيلاً ومحدود الفعالية ولا يرقى إلى مستوى ما دونه الرحالة العرب في العصر الوسيط. وقد كان اهتمام هؤلاء الرحالة بسودان وادي النيل، في مبدأ الأمر، مرتبطاً باهتمامهم بمصر نتيجة ازدهار الصلات الاقتصادية والسياسية، فكان جُل من كتبوا عن هذه المنطقة، الواقعة جنوب مصر، خصوصاً ديار البجة وبلاد النوبة، ممن عاشوا في مصر وارتبطت حياتهم بها.

كانت مصر مركز تجمع مهم للحجيج الوافدين من الأندلس وبلاد المغرب، وبلاد السودان وسودان وادي النيل، وقد سلك هؤلاء الحجاج طريق عيذاب الذي يمر بسودان وادي النيل والذي ازدهر مع انتعاش مصر الاقتصادي والعلمي، ولظروف المجاعات وسنوات الشدة التي أدت إلى خراب طريق سيناء، هذا إضافة لاستشراء الخطر الصليبي عبر ذلك الطريق.

علي كل حال فإن الأجزاء الشمالية من السودان وادي النيل، خصوصاً بلاد النوبة وديار البجة، كانتا بشكل أو بآخر تدوران في فلك الدولة الإسلامية اقتصادياً وسياسياً، وعليه فليس غريباً أن يتردد عليهما الرحالة أو يكتبوا عنهما مثلما كتبوا عن بقية أنحاء العالم الإسلامي. وإذا كان الدافع الأكبر والرئيس لهذه الرحلات دافعاً دينياً يتمثل في قصد الأراضي المقدسة أو غيره فإن ذلك لا يلغي وجود أهداف أخرى متنوعة شكل بعضها، أو كلها مجتمعة، حوافز لورود بلاد النوبة وديار البجة مثل السياحة والرغبة في

٦
اكتشاف أراضٍ جديدة وتعرف أحوالها وأحوال سكانها كما يتجلى بشكل واضح في رحلة ابن جبير ورحلات ابن بطوطة، وكما رأينا فقد أغرت بعض الدوافع، غير الدينية، ابن سليم الأسواني فتوغل جنوباً حتى بلاد علوة ووصف حالها وأحوالها وطبائع سكانها وخواص أهلها. ٧

وبشكل أدب الرحلات الخاص بسودان وادي النيل على النحو الذي استعرضناه مصدراً ثراً لدراسة هذه البلاد لا غنى عنه لكل طالب معرفة أو قاصد علم في مجالات التاريخ والاقتصاد والاجتماع والعمران البشري وحتى دراسات الفولكلور والميثولوجيا إذ لم تخل تلك الكتب من ذكر للأساطير والحكايات الخرافية والمعتقدات المحلية لسكان سودان وادي النيل. وأياً كان موقفنا من هذه الكتابات ورأينا حول مصداقية مؤلفيها من الرحالة ونقدنا لمنهجهم في الكتابة، إذ أن بعضهم سرد ما رآه من الذاكرة وبعد مضي أكثر من عقد من الزمان كما هو الحال في رحلات ابن بطوطة، فإن هذه الكتب تشكل المصدر الأساسي لدراسة تاريخ سودان وادي النيل في العصر الوسيط.

- (١) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ج أول، ص ص ١١٠-١١١.
- (2) Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edinburgh, 1967, pp. 17- 32.
- (3) Ibid, pp. 32- 100, 128- 132.
- (٤) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ج ٢، ص ص ١٧٦-١٧٧.
- (٥) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ج ١، ص ص ٤٢.
- (٦) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٣.
- (٧) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وبلاد العرب، ج ٢، ص ص ١٨٠-١٨٢، ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار، باريس، ١٩٨٣، ج ٢، ص ص ١٦٠-١٦٣.
- (8) Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edinburgh, 1967, pp. 81-86: Leo Africanus, (Al- Hasan b. Muhammed al Wazzan), *The History and the Description of Africa*, Hakluyt Society, London, 1958, III.
- (٩) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار، ج ٢/ص ص ١٦٠-١٦٣.
- (١٠) وقد اعتمدت في توثيق هذه الدراسة على ما حققه الأستاذ الدكتور مصطفى مسعد من مقتطفات عن السودان وادي النيل في: المكتبة السودانية: مجموعة النصوص والوثائق العربية الخاصة بتاريخ السودان في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٧٢، ص ص ٦٢-٩٠؛ ٩١-١١٤؛ ١١٥-١٢٠؛ ١٤٨-١٦٠؛ ٢٥٣-٢٥٧ (وسأشير إليه في الهوامش التالية بالمكتبة السودانية).
- (١١) أو تذكرة الأخبار عن اتفاقات الأسفار.

(12) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., "Al- Balkhi", 1960, p1003.

(١٣) كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانيوفتش، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القسم الأول، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ج. أول، ص ١٩٨.

(١٤) علي بدر، "الرحلة والجغرافية الوهمية"، في الشرق والغرب ومدونات الرحالة العرب والمسلمين اكتشاف الذات والآخر، إشراف نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، ٢٠٠٥، ص ص ٣٤٣-٣٤٦

(١٥) كراتشكوفسكي، نفس المرجع، ج. أول، ص ٣٠٢.

(١٦) علي بدر، نفس المرجع، ص ٣٤٦

(17) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., "Ibn Hawakal", Vol III, 787.

(١٨) كراتشكوفسكي، نفس المرجع، ج. أول، ص ١٩٩.

(١٩) كراتشكوفسكي، نفس المرجع، ج. أول، ص ٢٠١، نقلاً عن ابن حوقل.

(٢٠) المرجع السابق، ج. أول، ص ٢٠١.

(٢١) المكتبة السودانية، "ابن حوقل"، ص ٦٤.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٧١.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٧٣.

(25) Yusuf Fadi Hasan, The Arabs and the Sudan, pp 5-6.

(٢٦) المكتبة السودانية، ص ٧٦.

(٢٧) المكتبة السودانية؛ "المقفي"، ص ص ٣٦٩-٣٧١.

(٢٨) المصدر السابق، "كتاب أخبار النوبة"، ص ١٠٤.

(٢٩) ما بين القوسين من كتاب المقفي فقط، ص ٣٧١.

(٣٠) الحاج حمد محمد خير، "ابن سليم الأسواني وكتاب أخبار النوبة"، مجلة

الدراسات السودانية، المجلد التاسع، ١٩٨٩، ص ٨٥.

(٣١) كراتشكوفسكي، ج. أول، ص ص ١٩٢، ١٩٣.

(32) Yusef Eadl Hasan, *The Arabs and the Sudan*, p191: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed, Ibn Sulaym al- Aswani, III, p949.

(٣٣) كراتشكوفسكي، ج. أول، ص ١٩٢.

(٣٤) المكتبة السودانية، أخبار النوبة، ص ٩٤.

(٣٥) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(٣٦) المكتبة السودانية: "الفيض المديد في أخبار النيل السعيد" لابن عبد السلام

المنوفي، ص ٤٠٦.

(٣٧) المكتبة السودانية، "أخبار النوبة"، ص ١٠٩.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٩٩.

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٤٠) المصدر السابق، ص ص ٣٥٥-٣٦٨.

(٤١) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٤٤) كراتشكوفسكي، ج. أول، ص ص ٢٥٩، ٢٦٠؛ المكتبة السودانية، "ناصر

خسرو علوي"، ص ١١٥.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٤٦) المصدر السابق ص ١١٨.

(٤٧) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٤٨) الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، "صفة المغرب وأرض السودان

ومصر والأندلس"، في مصطفى مسعد، المكتبة السودانية، ص ١٣٥.

(٤٩) المكتبة السودانية، ص ١١٨.

(50) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. "Ibn Jubayr", III, 1971, p755.

(٥١) المكتبة السودانية، "ابن جبير"، ص ص ١٥٢-١٥٣.

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٥٣) المصدر السابق، ص ص ١٥٣، ١٥٨.

6922 36 030

أسماء الأعلام في السودان وادي النيل*

تُعنى

هذه الدراسة الأولية بأسماء الأعلام. وتتخذ من الجزء الشمالي من السودان وادي النيل ميداناً لها. وهو ميدان غلبت عليه العقيدة الإسلامية وشهد انتشار الثقافة العربية منذ وقت مبكر. وعندما جاء مطلع القرن السادس عشر كانت الترجمة لذلك الانتشار في مختلف مناحي الحياة بصورة شبه تامة. وتجيء الأسماء العربية الإسلامية معبرة عن مظاهر ذلك الانتشار وتلك الثقافة. وراجت هذه الأسماء وكتبت لها السيرورة في الوقت الذي كانت تتراجع فيه الأسماء النوبية وغيرها، بل كادت تندثر في وقتنا هذا. وتكتسب هذه الأسماء أهميتها من أنها تشكل مصدراً مهماً من مصادر التاريخ اللغوي الثقافي والاجتماعي.

بدأنا هذه الدراسة منذ أكثر من عقدين من الزمان، وكنا نهدف إلى وضع معجم للأسماء السودانية وأصولها ودلالاتها الثقافية والاجتماعية. وقد وفقنا في جمع مادة كثيرة ولكنها اختفت من أحد مكاتب معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية في منتصف الثمانينات. فصرفنا النظر عن هذا الموضوع لبعض الوقت. ثم تابعا المسيرة وما جمعناه الآن حصلنا على جلّه من أفواه الناس بالمراقبة حيناً والسؤال حيناً آخر، ومن أشجار النسب

* ساهمت في إعداد هذه الدراسة الدكتورة توحيدة عثمان حضرة، أستاذة اللسانيات بقسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، وقد نشرت الدراسة في مجلة مجمع اللغة العربية بعنوان "الأسماء في السودان وادي النيل"، العدد الثالث، ١٤٢١هـ / ١٩٩٩م، ص ١٢ - ٤٧، وقد أدخلنا عليها بعض الإضافات والتعديلات مؤخراً.

والصحف، ومن كتاب الطبقات لمحمد النور بن ضيف الله، وقاموس اللهجة العامية في السودان للبروفسير عون الشريف قاسم. وقد وجدنا في بعض المؤلفات الحديثة التي نكرناها في ثبوت المراجع خير عون، واستفدنا كثيراً من المادة التي أسدنا بها بعض الأصدقاء والزلاء، مثل البروفسيور صلاح الدين المليك، والأستاذة: مصطفى طيب الأسماء، وعبد المجيد الشنقيطي، وإخلاص مكاوي، وأم سلمى عثمان خضرة، وعبد الله الفكي البشير، والدكتور إبراهيم موسى حمزون، والدكتور يوسف حسن مدني. فلهذه المساهمة جميعاً جزيل الشكر. وماتحويه هذه الورقة بشكل الملاحح الرنيمه لدراسة أشمل تحت الإعداد.

لا تدعى هذه الدراسة الشمول إذ لا تقدم احصائيات مفصلة عن مدى انتشار الأسماء في طول البلاد وعرضها، ولا تعرض صورة متكاملة للتطور التقني الذي صاحب مسيرتها، ولكنها تعطي بعض المؤشرات التاريخية واللغوية والاجتماعية، وبشكل أسماء الأعلام هذه مادة لغوية ثرة ومتنوعة، وتكس في بعض مظاهرها أثر اللغات المحلية كالنوبية واللهجة، (أو اللهجات) العربية السودانية، ولكن جل هذه الأسماء السودانية يستمد شكله ومضمونه من اللغة العربية الفصحى. ويرجع معظمها إلى صدر الإسلام وتكثر بينها أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابه والتابعين رضوان الله عليهم. كما أن بعضها ذو صلة بروافد ثقافية أخرى تدفقت من الدولة العباسية وبلغت المعاليك في مصر والخلافة العثمانية، وبلاد المغرب وغيرها.

تتسم أسماء السودانيين عموماً بجمال المعنى، وسهولة النطق وحسن الجرس وغلبة للمضمون الديني عليها. ولعل السودانيين قد اهتموا بما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث في هذا الشأن، ففي حديث صحيح رواه مسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجه والحاكم، عن عبد الله بن عمر، أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "خير الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن" وروي عنه في أحاديث أخرى: "خير الأسماء ما عبد أو حمد". والحديث بهذا اللفظ لا يعرف له سند. ومن الأحاديث التي رويت بهذا الضعيف في هذا المعنى: "أحب الأسماء إلى الله ما عبد أو حمد". وقال الشيخين: "فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: (أحب الأسماء إلى الله ما عبد أو حمد)". (١)

[illegible]

كالرسول محمد عليه الصلاة والسلام، الشيخ عبد القادر الجيلاني، الإمام المهدي، السيد إسماعيل الأزهرى، السيدة فاطمة الزهراء، السيدة مريم المرغنية، ومهيرة بنت عبود. ولعل من أطرف الأساليب المتبعة في اختيار الأسماء عند الفور ومواطني غرب السودان ما يعرف بفتح الكتاب أي المصحف الشريف كيفما اتفق، وأن يضع الناظر فيه أصبعه في موضع منها، ثم يتلو الفكي ما يلي ذلك الموضع من آيات على أن يمسك عن القراءة عند اسم أول نبي تقع عيناه عليه، ويكون ذلك هو الاسم المختار. وبما أن جلّ الأنبياء المذكورين في المصحف المكرم من بني إسرائيل فهذا يفسر شيوع أسمائهم بين من يقطنون الأجزاء الغربية من السودان. وربما كان الاختيار، في الجزء الغربي من البلاد، بكتابة أسماء على وريقات صغيرة في اليوم السابع من ولادة الطفل. وعادة ما يكون بعض هذه الأسماء قد اقترن في الأعراف السائدة بأيام معلومة فآدم مثلاً يرمز ليوم الجمعة. ويقدم الفكي تلك الورقات للأُم التي تختار واحدة منها فيقرأ الفكي ما كتب فيها ويصبح هو الاسم الذي وقع عليه الاختيار سواء كان ذلك المولود ذكراً أو أنثى. وفي أجزاء من دارفور يطبق الفكي عملية "فتح الكتاب" حرفياً، ومن ذلك أن الاسم الذي وقع عليه الاختيار بهذه الطريقة لإحدى كريمات أحد أعيان دارفور هو أول الآية السابعة عشر من سورة المطففين "ثم يقال"، لكن اسمها اختصر أو عدّل إلى كلمة "آية". وهذا الأسلوب شائع في ماليزيا أيضاً. ولعل الاختيار المباشر المبني على التشاور هو الأغلب على مجتمعات وادي النيل الأوسط، كما أن ما كان سائداً في الأجزاء الغربية من البلاد كاد أن ينقرض الآن.

بنية الاسم عند العرب

ومثل ما حافظت الأسماء السودانية على الشكل والمضمون العربي إلى درجة كبيرة كانت بنية ما يدل على الاسم أو مكوناته أقرب إلى النسق العربي المكون من كنية، واسم ونسب أو نسبة. ولقب مثل "أبو العباس، عبد الله بن محمد بن جاد الله الجعلي، الخمجان". تتكون الكنية من كلمة أب أو أم مضافة إلى اسم الابن أو البنت مثل أبوبكر، أبو عاقلة، أم هاني، أم حَقين، أم سُر. وتشير الكنية أحياناً إلى بعض الصفات المعنوية كأبي المعالي، أبي الخير، أبي الجن. أو الشكل مثل أبي قصة، أبي سنن، أبي فلج.

أو الزري (وما يقترن به) كأبي جلابية، أبي دليق، أبي عصاية. وبعض هذه الكنيات تشتهر ويكثر استعمالها حتي تصير اسماً.

والقصد من الكنية تكريم الشخص المخاطب وتبجيله. وربما كان في الامساك عن تكنية المخاطب شيء من الفظاظلة وقلة الذوق. ويدل رواج الكنية وكثرة استعمالها في الأرياف على أنها تساعد في تحديد هوية المخاطب في حالة اطلاق أحد الأسماء واسعة الانتشار عليه مثل محمد، أحمد، علي، أو عبد الله.

جرت العادة في السودان حتى وقت قريب أن يستعمل الأزواج الكنية في مخاطبتهما ويمتنعون عن ذكر الأسماء صراحة فينادي الرجل زوجته بـ "ياهي" أو "يا أنت". وتنادي الزوجة بعلمها بـ "يا دا" (أي يا هذا) أو "يا أنت" وأحياناً تكتنيه باسم الابن الأكبر، وقد حكى الشاعر محمد سعيد العباسي (١٨٨٠-١٩٦٠م) جزءاً من تلك التجربة شعراً في قصيدته "أرقت من طول هم بات يعرفوني" بقوله:

يقول لي وهو يحكي البرق مبتسماً * يا (أنت) يا (ذا) وعمداً لا يسميني

وينبئ عدم التسمية الصريحة هذا عن روح الاحترام المتبادل والخصوصية في التعامل بين الأزواج. ومما يذكر في هذا المجال أن الزوجة كانت حتي عهد قريب، لا تذكر اسم صهرها احتراماً، فإذا ما أطلق اسم الجد (والد الأب) على ابنها أعطته اسماً آخر أو لقباً، كالشيخ أو الحاج أو جدو، وربما غلب الاسم الجديد على الاسم الأصلي.

يأتى الاسم بعد الكنية مباشرة وهو أول ما يطلق على الطفل المولود حديثاً كما أوضحنا من قبل. وعادة لا يتغير هذا الاسم ويظل عالقاً بصاحبه ولكن يمكن تحويله والتأثير فيه باستعمال صيغ التصغير أو باللقب. ومعظم الأسماء عبارة عن صفات مشتقة من مصدر اسم معنوي أو مادي مثل محمد والحسن وحليمة وثريا وريحان وكوثر، وبعضها عبارة عن فعل مثل: يحيى ويزيد، أو جملة مثل: فرحوله (أو فرحوا لها) والزين حرسنا، والله جابو (أي الله جاء به)، وكثير منها عبارة عن أسماء الله الحسنى، أو غيرها مثل: عبد الله، عبد الرحمن، عبد الكريم أو عبد الخير وعبد السخي.

ويلاحظ أن مدى استعمال أداة التعريف يختلف من منطقة لأخرى ولكنه غالباً ما ينتشر في الأرياف ويقبل في المدن، ومثال ذلك: الأمين، وأمين، والحسن، وحسن.

على أسماء السجلات السبعة الدينية المتأصلة في نفوسهم. ولما
 سماهم الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم وقادة الإله من صحابة. وجميع
 ملك وملوك. وجميعهم في قوله تعالى في السجدة. ثم جاء في السجدة
 مفصل ذلك فيما بعد.

والصفة الثالثة من المخدرات بالاسم هي التثنية. التثنية بين الصلة بين
 الأب والابن. فكل كلمة ابن أو بنتا بين كل اسم واحد مثل ابن إبراهيم
 بن الصديق بن السوادان يعلى اسمه ابن ولد السختة الى وده. بدلا من ابن. وبنت عوضا
 عن بنت. مثل ابن إبراهيم. وده السرة. التي عوض الكرية. وبنت بنونه. ونظير ذلك
 بن بن صفة. حيث يسمون الناء.

وقد تطورت بعض أسماء نسب المستوفى. يود إلى أسماء التثنية بذاتها تدل على
 الفرق المذاهب وعلى الأسرة الممتدة فيها. SURROUND أيضا مثل كلمة السرة. وده
 الحسين. والى الجد الثاني. (الربيع فليس الأسماء الواقعة في الوسط. والى
 اسم الأول. الثاني ورصيد ذلك خاص. إذ كانت من الأسماء المتداولة كثيرا مثل محمد
 أحمد علي. وإذا كان الزوج عربيا على الترتيب التي تزوج فيها فعليا. مثل
 القرية باسم أمه كحمة وده التمة. وإذا كان ذلك بسبب جدان. المزارع أو حبسها مقارب
 من يدان. يولي سكان الزلف أشجار النخيل. ذكر الأسماء لما عن جدها شاملا كثيرا
 مثل أبناء ندييه.

أما النسبة فبعضها أن يكون المنسوب إليه يشير إلى مكان المولد (الوطر).
 أو الأصل (القبيلة. أو العشيرة). المذهب أو العرصة. الصوابية أو الميمنة أو الصنعة
 هي النسبة التي ربما كانت بنون ياء فالحفظ. المنسوب عادة ما يلحق به أداة
 التعريف التي تسمى النسبة دائما. يسكن. مثل النسبة من الأب إلى أبنائه. والقبادة وسكن
 ثم يصبح منها الأسرة. ومن أمثلة النسبة الشكر. تعبئة إلى أمثلة الشكرية. والى
 إلى أبنائه من آل المالك نسبة إلى غدها الإمام مات. الفرق بين النسبة والقبادة
 الفرق بين النسبة والقبادة. النسبة التي تعظم الفرق بين النسبة والقبادة. النسبة
 النسبة تعريف. تعديها أو تعديها الصخرية أو الإسماء ويحرمها القلب في العامة السواد

ومما عثره من استبان لا الشبان (وقد يستعمل بغرض السخرية)، مصدره فسر،

ومما

يكون اللفظ للتمييز بين من يشتركون في الاسم، وربما استمد اللفظ دلالة من

الوضع الاجتماعي أو الشك، وقد يكون الوصف حشوياً كالأفرع، الأعصر،

جذون الأزرق، أو معنوياً كالذهب، العرقان، الخطيب، المكادون، أرباب العقائد،

دم، قرص الكتاب، والنيل (الكريم السيم)، والأصم، ومن الألقاب العذاه له نور (نور)

، كذب أنرفق، شكل الفلاح، قدح الدم، حال العيل، جبل اللقمة، ياق فساتح، جناب

، المشير، من الذهب، أحوال الذهب، أحوال الرأى، حشم المومس، عوج الشرب،

يان، زلي النبل، الرئيس، الحداد، الصايغ، البناء، الحواري (نسبة إلى الحوت)، انخباط

سير، الاسم، والمعنى. ومع تقدم الزمن تطورت هذه الألقاب لتصبح أكثر الساع وذات

الاجتماعية لمن ينتموا بها ولأكثرهم وعشائره من بعدهم. وبعض هذه الألقاب

تصلح حتى يومنا هذا.

في السودان على بعض الألقاب القديمة مثل الصديق بعد أبي بكر

عمر (بن الخطاب) والبرعى بعد عبد الرحيم، والحليل بعد إبراهيم،

إضافوا كثيراً من الألقاب إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام مثل محمد النور،

العظيم، محمد الجميل، محمد الخير، محمد الحسن، محمد الفصطفى، وأحمد الصغير.

ومع أن المكونات الخمسة لأسماء الأعلام موجودة في سوان وادي النيل فإن

ب والنسبة والكنية والاسم، التي حذما، ربما كانت أكثرها أثراً بالنسبة للسودانية

وألقاب المختلطة.

المتواترة في السودان

يبدو لنا أنه منذ القرن التاسع الميلادي عند بداية دخول العرب في أعداد كبيرة

إلى السودان وديار النوبة وما يقع وراءها بدأت مرحلة من التعايش السلمي والتلاقح

والتزاوج العرقي بين العرب المسلمين والنوبة المسيحيين وغيرهما من الشعوب

عرت بطنها قروياً. وإبان تلك الفترة كانت أسماء أعلام الوطنيين وأهافدين تعيشان

في حلب وتتأثران ببعضهما البعض وفق قوانين اللغة من اقتباس وتحويل، وتطويع

لبعض المفاهيم. ومع أن اللغة العربية قد نجحت في بسط سيطرتها على اللغات الوطنية في القرن السادس عشر في المنطقة الوسطى الواقعة بين الدبة وسنار، فإن مئات الكلمات القديمة والتعابير ذات الارتباط الوثيق بالبيئة والمجتمع ظلت مستعملة. ويبدو الأثر اللغوي المحلي واضحاً في أسماء الأماكن، وفي أسماء الأعلام على درجة أخف وربما كان السبب في ذلك أن أسماء الأعلام تمثل المفاهيم الدينية الجديدة والتي عبّر عنها باللغة العربية.

في البدء تعايشت الأسماء النوبية وأمثالها من اللغات المحلية الأخرى مع الأسماء العربية. ويظهر ذلك جلياً في الأسماء المشهورة في كتاب الطبقات لابن ضيف الله، وفي أشجار النسب، وفي قوائم أسماء ملوك الفونج وسلاطين العبداللاب، وغيرهم من القادة. وكلما رجعنا إلى الماضي بعيداً عن القرن العشرين كانت الأسماء العربية الفصحى والإسلامية القديمة معروفة ودارجة، كما أن الأسماء المحلية النوبية وأمثالها كانت أكثر وجوداً. وبمرور الزمن قلّت الأسماء المحلية وانتشرت الأسماء العربية الإسلامية ذات الجذور الراسخة أو العميقة في العربية الفصحى وفي العربية السودانية. ثم بدأت مرحلة جديدة تقترن بدخول الأسماء ذات الأصول المغربية أو التركية أو الفارسية، وأخيراً انتشرت الأسماء الحديثة. في الصفحات الآتية نقدم مسحاً عاماً لأمتلة من الأسماء المتواترة في السودان.

أسماء صدر الإسلام

أ. أسماء النبي صلى الله عليه وسلم

لا شك أن أكثر أسماء الأعلام استعمالاً عند السودانيين هو محمد، وأحمد بدرجة أقل، اسما النبي صلى الله عليه وسلم. وقد ظل هذان الاسمان دارجين منذ أن دخل الإسلام في البلاد. وتعليل ذلك التزام السودانيين بتعاليم الإسلام. وحبهم لنبيه حباً ربما فاق ما نجده في كثير من البلاد العربية والإسلامية. ومحمد مشتق من كلمة ح م د وزنه مفعّل، وهو الذي أثنى عليه كثيراً بجلائل الخصال^(٣) ويجيء اسم محمد، أو أحمد، مركباً وذلك بإضافته إلى صفة أخرى مثل محمد الأمين، محمد الخير، محمد الحسن محمد النور، محمد الجميل، محمد صالح، محمد المهدي، محمد الحبيب، محمد زين (أو محمد زين العابدين)،

وأحمد الطيب، أحمد البشير، ولعل من أكثر الصيغ شيوعاً في السودان محمد أحمد، وقد صار هذا الاسم سمة على المواطن السوداني عامة ويكثر أيضاً الجمع بين علي ومحمد ليكون الاسم على صيغة محمد علي.

ومن أسماء النبي صلى الله عليه وسلم الدارجة في البلاد المصطفى، الذي اصطفاه الله لحمل رسالة الإسلام، والمحي الذي قال عنه الرسول: "وأنا المحي الذي يمحي بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب الذي لا نبي بعده".^(٤) والراجح أن اسم "الحاشر" غير متداول في السودان بينما يرد "اسم العاقب" في ولايتي النيل والخرطوم، أما اسم المحي فهو واسع الانتشار في المنطقة الواقعة شمال سنار.

ومن أسماء النبي الدارجة في السودان "السراج" لإضاءته الدنيا بنوره ومحوه الكفر، و"المبشر" لأنه يبشر الأتقياء بالجنة، و"الناذر" لأنه ينذر العصاة بالنار، و"الرحمة" لأنه كما وصف الرسول نفسه بأنه الرحمة المهداة، و"الفتاح" لفتحته من الإيمان أبواباً مغلقة، و"الأمين" أي الحارس، وقد عرف بهذا الاسم قبل البعثة النبوية، ومنها "الخاتم" لأنه خاتم النبيين، وكذلك "طه"، و"ياسين"، و"المدثر"، و"المزمل" و"المأمون".^(٥) وصارت كنية الرسول صلى الله عليه وسلم "أبو القاسم" اسماً. وكذلك يسمي "أبو إبراهيم" إشارة إلى ابنه، و"أبو علامة" أي علامة النبوة. ولعل المقصود من "طيب الأسماء" الرسول محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، ومنها "عبد النبي"، "عبد الرسول" انتساباً إلى محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن مشتقات محمد، وهي صيغ تمليح، محميد ومحمدية وحמיד وحמיד وحمودة. واسم أحمد مشتق من الحمد ومن صيغه في السودان أحمد وأحيمد. ومن نفس المصدر محمود وهو كثير الشيوخ ومن صيغته عبد المحمود- والمحمود هو الله سبحانه وتعالى. ولعل اسم حمد ومشتقاته من أكثر الأسماء انتشاراً، خاصة في البوادي والأرياف. وهي حمد، حميد، حمدان، حمودي، حمدون، وهو لون من التمليح والتدليل يتكون بزيادة الواو والنون وتكثر هذه الصيغة في الأندلس وبلاد المغرب، وحمودة وحمدي "نسبة إلى قبيلة الحمدة"، وحمدي وحميدة (اسم امرأة)، وحمادة (وهو أيضاً صفة تلميح لمحمد) والأسماء

الثلاثة الأخيرة يكثر استعمالها في تركيا ومصر والزاجح أنها دخلت بعد الغزو التركي
 المصري عام ١٢٠١ م. ومن مشتقات حمد: حامد، حامد، وحامدة (أي حامدة له - الله
 تعالى) ومن صيغها إضافة حمد إلى اسم الحلالة حمد الله، وحمد الله، وحمد السيد
 السيد هنا انه حل محل الله وحمد النيل - النيل مصدر الرخاء في السور، ومنها حمد
 وهي صورة كتابية صوتية عن حمدت أي حمدت الله، وكذلك حمدت، وهي مكية من
 كلمتين حمد وتود. ومعنى تود وك بالفتح التوبة وينطق الاسم أصلاً حمدن (أو حمد)
 تود ثم حمدت التي هي الحمد.

ب. الأسماء المضافة إلى أسماء الله

من أكثر الأسماء شيوعاً في السودان اسم عبد الله وهو من الأعلام المشهورة بعد
 مضافه إلى اسم الحلالة، أو ما يضاف إلى باقي الأسماء المعنى مثل عبد الرحمن، عبد
 الرحيم، عبد الغنى، عبد الملك، عبد السلام، عبد الكريم، عبد الرزاق، عبد الغفار، عبد
 الحى، عبد الباقي، عبد الحبار.

وكانت طائفة من الأسماء الأعلام تبدأ باسم أو فعل وتضاف إلى اسم الحلالة، وهي
 دارجة عند السودانيين، وبعضها صيغة مهنية، حتى لا تكاد نجد ما يمثلها في السجلات
 الإسلامية الأخرى. وتعكس هذه الطائفة من الأسماء روح الدين بالسكر والشاول والتوكل
 على الله، كما تترى بطلال من التسمية العربية السودانية. ومن هذه الأسماء شكر الله، حمد
 الله، حمدنا الله، حمد Elmaid، خير الله، قسم الله (أي ما قسم الله به)، رحمة الله، راد
 الله (نعلياً ما أراد الله)، كرم الله، دفع الله، جبارة الله، جبر الله، حوالة الله (أي في حى
 الله)، المسائر الله، غلام الله، جميل الله، نور الله، قريب الله، حبيب الله، محبوب الله، خليل
 الله، جوده الله، حسب الله، عناية الله، جاد الله، جيب الله، طيب الله، حق الله، حاد الله،
 وبيع الله (أي الرائج الله)، عبد الله، على الله (أو علا الله) وهي صيغة التوكيد لـ خليل
 السودانيين عامة، من الله، رب الله، حامد الله (وهو اسم الله)، ابن الله، وأمال الله (وهو
 اسم قنطار على مؤخراً المرحل لا يتجاوز الأربعين من عمره، ولعله اسم حديث أو نادر
 الاستعمال).

والتي مجموعها أخرى من الأسماء المركبة من عبد مضافة إلى بعض الصفات
التي من الزاجح لها تشير إلى الحق عز وجل وتكلمها من غير أسماء الله الصلوات
والسبحان وهذه الأسماء ذات أربعة توفيقية. وبعض هذه الأسماء مع بعض
ومن الأرجح أنه غير متداول خارج هذه الأسماء ولا صلة له بالصفات ذات الزجاجة
التي تدخل في نطاق النطق الأول من الأسماء عند المحموده عند البداهة عند
عبد المنان عند الزجاجة عند الدار عند النور عند النور عند
عبد الخير عند النور (أي العبد) عند القزاج عند النور (أي الكامل).
عبد النور (أي الجواد) عند النور.

والنوع الثاني من الأسماء عند النور عند النور. وهذا من أسماء النور
نفسه ستطرق إليها فيما بعد. وأما الشيخ بعد في الطبقات عند النور كما
في طبقات ابن ضيف الله لأنه أراد أن يبرز ما مقداره نصف عام من النور
في كتابه الشيخ أبو زيد عند النور والشيخ أبو النور عند النور.

في أسماء صدر الإسلام المضافة في السور إلى أسماء المصححة والتأليف: أبو بكر
في كتابه الصورة المصحة المضافة على هذا الاسم في السور السودانية وشبهه
وذكر على النور وبكر في عربيه. وهذا ما قيل كلمة الصديق منفردة إلى
أبي بكر. وحدثت العادة أن يطلق بعد الأسماء اسم النبي والخلفاء أو اثنين على
الأساس حسب ذلك. وهذا إذا عدهم في الخدمة اختاروا من باقي أسماء
الأنبياء والجناء. وينتشر اسم (بن الخادم) بين البدو والحسن. أما بقية
فقد كثر استعماله بعد الأسماء من الأسماء العشرية. وبما تيسر بالملك فاروق
عند المصححة الدارجة. وداحية الزبير. وأمه حميدة. وأبو بكر. ومحمد.
وعبد الرحمن. وهذا هو الأصل في الأسماء. وأما عند النور. وبكر.
وأما عند النور (أي أبي طالب). وهذا ما أطلق عليه الكرام. وحسن الحسين
ومن الأسماء التي في الحسن والحسين سبطا رسول الله. ذلك أم الحسن.
وتسمى من هذه الأسماء للدلالة على التواضع من النور. والأسماء على النور.

ومن أسماء النساء الشائعة آمنة، أم النبي صلى الله عليه وسلم أو "بنت وهب" كاسم قائم بذاته. وحليمة مرضعته، وخديجة، وعائشة، وحفصة، وأم سلمة من أزواجه، وزينب، وفاطمة الزهراء (أو زهراء)، ورقية، وأم كلثوم بناته. ومن الأسماء أيضاً سكينه، ونفيسة وعاتكة وهند.

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة إذ ربما يتعذر على المرء أن يحصي كل أسماء الصحابة والتابعين وعلماء المسلمين المنتشرة في السودان، وتدل هذه الوفرة من أسماء السلف الصالحين على تعلق السودانيين بهم، ولعل تفسير ذلك هو معرفتهم الجيدة بسيرة رسول الله وتاريخ صدر الإسلام عن طرائق المدائح النبوية التي روجها مادحو المصطفى عليه الصلاة والسلام من الشعراء، أمثال: ود أبو شريعة، ود حليب، ود التويم، حاج الماحي، وطيفور (الطائر الصغير)، وود سعد، والصابونابي، والدقوني، وأبو كساوي، وحياتي.

وسلامه

ومن أسماء الأعلام التي تحمل الطابع الديني أسماء الأنبياء صلوات الله عليهم المذكورة في المصحف الشريف. وجلُّ هذه الأسماء من أصول عبرية ويكثر استعمالها في غرب السودان ويأتي اسم سيدنا آدم في أول تلك القائمة، ومن صيغه أديم، أدمين، الدومة، إيدام، آدمو، أدماي، آدم الدين، آدم الرجال، آدم أبو البشر - والكنية الأخيرة تصبح اسماً قائماً بذاته أحياناً، وتنطق في أواسط السودان أبشر. ومن أسماء الأنبياء كذلك إبراهيم، وينطق أيضاً بريمة؛ ويدل إبراهيم بـ: إيرا هومة أو برهوم، وكنيته السائدة في البلاد أبوخليل؛ ومن أسماء الأنبياء إسماعيل، ويلفظ في بعض المناطق سماعين، وكنيته أبو السباع؛ وإسحاق ويلفظ إساعه في الغرب. ومن أسماء الأنبياء الذائعة في البلاد إدريس، يعقوب، يوسف، أيوب، صالح، يونس، هارون، موسى، سليمان، زكريا، يحيى، شعيب، داود، والخضر. ويندر استعمال نوح، هود، وذو الكفل. ومن أسماء الملائكة الشائعة مالك، ورضوان، وجبريل (تنطق أيضاً جبرين)، وترد بعض الأسماء اليهودية، ولكنها نادرة مثل شمعون، وشمسون، وشامير، وربما كان الأخير مجرد لقب.

ومن أسماء الأعلام المنتشرة في البلاد أسماء خلفاء بني أمية، عبد الملك، ومؤخراً معاوية، ومروان، والوليد. ومن أسماء بني العباس المنصور، المهدي، الهادي،

مارون (الرشيد)، الأمين، المأمون، المعتصم، الرضي، ومؤخراً، المتوكل، المعز، المعتز،
 واثق. ومن الأسماء المركبة، التي يرجح أنها قد دخلت البلاد إبان الهجرات العربية
 سودان، بعد أن انتشرت ألقاباً في السلطنة الأيوبية (١١٧٥-١٢٥٠م) والسلطنة
 مملوكية (١٢٥٠-١٥١٧م): نور الدين، قمر الدين، شيخ الدين، محيي الدين، كريم
 دين، نصر الدين، جلال الدين، نجم الدين، سراج الدين، ولي الدين. ويرجح أن انتشار
 أسماء صلاح الدين، بهاء الدين، عز الدين كان متأخراً؛ كما أن الأسماء: آدم الدين، شاع
 دين (جد الشكرية)، زكي الدين، شيخ الدين، ربما ندر تداولها خارج السودان. وقد لقب
 ملوك النوبة إسلاماً بسيف الدين في نحو عام ١٣١٧م.

أسماء النوبية والمحلية

يتضح من هذا العرض سيرورة الأسماء العربية الإسلامية في سودان اليوم إلا
 سيادتها على الثقافة المحلية لم تكن كاملة، إذ أن كثيراً من الأسماء المحلية ظلت
 دهره حتى عهد قريب. كما يستعمل بعضها اليوم ألقاباً أو أسماء للأسر التي تنتسب
 لها، ويمكن الكشف عن ذلك في أشجار النسب. ويلاحظ أن معظم ما جمعناه من
 أسماء من المؤلفات المعاصرة لسلطنة الفونج، ومن أشجار النسب والروايات الشفوية،
 أت جذور نوبية. كما أن حرف الكاف يغلب على مطالعها، ولم نهتد إلا لمعاني النزر
 (ليل) مما أوردناه من أمثلة. ولعل في ذكرها ما يشجع على المضي في الكشف عن
 ألقابها. والأمثلة هي:

كرمان، كمبال، كجم، كجام، كبلو، كرفو، كدباس، كافوت، كتم، كشومه،
 -توش (أي جرة)، كشة، كوريب، كورينا، كوده، أب كريج (كريق)، كشيب (الشيخ
 سي ولد كشيب)،^(٨) كرسني، كيمر (أي أميرة)، كودي (جبال النوبة ومنطقة شندي)،
 كش، كنة، كندة، كوراك (صراخ)، كرانج، كبشور، كاب (حصن، ملجأ أو حمى) مثل
 ب الضعيف، كاب الرفيق، كاب الحجا، كاروري، كمتور (من أسماء الهمج، وزراء
 ننج)، كوقلي، كوه، (أبو) كشوة، كوشيه (اسم امرأة)، كرف، وكلمسيد، كمبلوي،
 باي، كرجويل، كدلاوي كندو، كرنيكي Kurunky، كلس (تستعمل لقباً ومعناها شهم
 ي) كرتوب (أي تكمش وتغضن جلده أو الثور الصغير) كير (فحل الإبل)، والاسم

مداول جند الدينكا بمعنى النهر الفياض؛ الكدرو، كتمبور (نوع من الأطباء) كالكوم، كدوق، كدوك، الكريل، كروم، كرشوم، كجام (ألة للصيد)، كبوش، كلول، كرشول، كدنبس (مكان) تلقى فيه الأوساخ خارج القرية ويستعمل لقباً، كومي (اسم امرأة)، كيجاب، كركاب (ويجري مثلاً: كركاب مطر بلا محاب).

ويرد حرف الكاف في أول كثير من أسماء القرى الواقعة على نهر النيل مثل: كرقس، كرمه، كبوشية، الكوه، كترانج، الكردة، كمر، كمير، كحبي، كورتي، الكسفير، وفي غرب السودان أيضاً مثل: كازليل، كالوقي، كتم، كيكابية، كلبس، كرنويه، كريكس، وكادوقلي.

ومن أسماء الأعلام المحلية ويغلب عليها الأصل النوبي: ساتي (أي شيخ)، زبيري، (ذهب) قلينج، نقد (عبد)، نقد الله، قبلي (أحمر) أرصد (ولعل مقطوعها الأول أور) بمعنى ملك في اللغة النوبية، وينتشر الاسم بين الدناقلة والمحس، طميل أو طنبل، تابات (أصلها بابا تود) شنقير، (وتنطق شنقر أحياناً)، (وتعني ذهب أو نقود)، تكتوك، نسي (ابن أو بنت الاخ أو الأخت بلغة الدناقلة)، سوركتي، سورج (نوع الخبز من مثل الحلو من الإله أنه سميك في شكله وكمية النهارات فيه قليلة)، تنقاري (أي الوافد من غرب النيل) ميرد، شله، شادول، شرنول، زغبير، قنيف، فاقم، قيقم، قرشوم، دونه، الدوانه، تاور، عكود، اللدر (الأسد) اللور (الأسد)، كيز (فحل الإبل)، عمسيب (الأسد، الفارس)، التلب (محمود الصفات)، عكولبية (نسبة إلى العكوليت: قصب حلو المذاق) ميرد (أي أميرة في بلاط الفور)، رد عاشميق (ليف النخل)، عرييب (أي الصخر هندي)، بقادي، بقوش، الجعير، جرقندي، داموس، نك، وهناك صيغ تحمل جذوراً عربية مثل سعدوك، حسنوك، وحسنوك.

ومن أسماء البجة كجراي، فقراي، أو مشيك (الشيخ)، أو هاج (الحاج)، أونور (النور)، نكسوب، أدروب (الأحمر)، أو كيز (الخير)، أبوأمنة، أبو فاطمة، أبو علي، باكاش، بامكار، عائشة قبل (أي الجميلة)، هاساي، أكد، دقلل، كوداي، إيكليف، شينقولي، شينقراي، نيساي، وأولباب (أي علي بابا).

أسماء ملوك السلطنات الإسلامية

تتذكر أسماء سلاطين الفونج والفور، وتقلي، وكذلك القادة، وزعماء القبائل بمزيج من الأسماء السودانية الناتجة عن التمازج العربي والأفريقي ثقافةً وعرقاً. ففي سلطنات الفونج والفور وتقلي تمازج العنصران الأفريقي والعربي وتكاملاً ثقافياً في بوتقة الحضارة الإسلامية ونجد خير دليل على هذا التكامل في أسماء مؤسسي هذه الممالك.

ويجمع اسم عمارة دونقس، مؤسس سلطنة الفونج الإسلامية، هذا التمازج: فالاسم الأول عربي والثاني إفريقي، وتتكرر نفس هذه الظاهرة على اسم مؤسس سلطنة الفور سليمان سولونق، الأول عربي والثاني بلغة الفور، وتعني العربي أو الأحمر. وكذلك في اسم قبلي أبوجريدة مؤسس مملكة تقلي، الأول نوباوي، وتعني الأحمر، والثاني عربي، ونجد نفس الوضع في بعض الأسماء مثل: حبيب نسي (ابن الأخ أو الأخت)، ونقد (أي عبد) الله. وظلت الأسماء الوطنية ممثلة في لغات النوبة، والبلجة والفور وغيرها من اللغات المحلية تعيش جنباً إلى جنب مع الأسماء العربية لفترات طويلة. ولعل من الأمثلة التالية ما يدعم ما ذهبنا إليه.

تحتوي قائمة سلاطين الفونج هذه الأسماء: عمارة دونقس بن عدلان، نايل (ولعلها من نال) عبد القادر، دكين، دوره (نرجح أن الاسمين الأخيرين غير عربيين)، أونسة (تحريف لأنس) عدلان، أحمد سيد القوم، بادي الأحمر، بادي أبوشلوخ، ناصر، رباط، نول، رانفي (وهما من أصل محلي) وإسماعيل.

ومن أسماء وزراء الفونج الذين عرفوا بـ: "الهمج" محمد أبو الكيلك، محمد أبو الريش، بادي، رجب، كتو، كمتور، محمد أبوريده، واردة.

أ. ملوك العبداللاب (١٤٥٠م - ١٨٢١م)

كان ملوك العبداللاب شركاء لسلاطين الفونج في إدارة الدولة، وكانت الأصول العربية أغلب عليهم، كما أدى تحالف الأسرتين الحاكميتين إلى تشجيع التصاهر بينهما ومن ثم تشابهت أسماؤهم إلى حد ما. ومن أسماء ملوك العبداللاب: عبد الله جماع، عجيب المانجل (لقب ملوك العبداللاب، وينادي من يلقب به مانجل، والراجح أن الكلمة ليست عربية الأصل)، ويلقب أيضاً بالكافوته؛ عجيب، رأس تيره، عثمان محمد العجيل،

(ويروي العقيل أيضاً) خضر، عبدالله البرنس (لعل البرنس، من أصل لاتيني، ومعناها الأمير) فإذا صح ذلك تكون من أقدم ما دخل العربية السودانية من تلك اللغة، هجو (وهو لهجة محلية لكلمة حاج)، عربي (تصغير عربي)، حمّاد، مسمار، ناصر، حمد السميح، بادي، عجيب الفيل (لقب كذلك لضخامته)، دياب بن نايب، ومحمد الأمين.

ومن أسماء العبد اللّاب أيضاً شمام، نايل، بقوي (لعله نوبي الأصل)، طبل، أونسه وهما من أسماء الفونج، ومنها شاور، ولم يشتهر هذا الاسم خارج قبيلة العبد اللّاب، وهو اسم واحد من آخر وزراء الدولة الفاطمية. ومن أبناء عبدالله جمّاع: إدريس، أنقر (جد الإنقرياب)، ومحمد ديومه (جد الادركوجاب) ويرجح أن الألقاب الثلاثة للأسماء الأخيرة ذات أصول غير عربية.

ب. ملوك الفونج (١٥٠٤ - ١٨٢١)

في جزء من دراسته الطريفة عن سلطنة الفونج أبان الدكتور جي سبولدنق Jay Spaulding أنه من الممكن التعرف على وضع الشخص في المجتمع من اسمه وذلك بدراسة للوثائق القانونية، وحجج امتلاك الأراضي، وقوائم أسماء السلاطين، والمشايخ والعلماء والتجار، و"قوائم البيع". وتعطي القوائم الأربع التالية فكرة عما توصل إليه من أمثلة: (١)

(١) أسماء النبلاء: وتشمل أسماء سلاطين الفونج، وشيوخ العبد اللّاب (مانجل) ومن يحملون ألقاب: ملك، أرباب، أو شيخ. وتشير أسماء الفئات الثلاث إلى ذوي المناصب السياسية من زعماء القبائل والقادة الإداريين في الدولة أيضاً، فمن أسماء الفونج: عمارة، بادي، رباط، دكين، أونسه، طمبل، عدلان. ومن أسماء العبد اللّاب: عجيب، العجيل، ضياب، مسمار، شاور، شمام. ومن أسماء الهمج: رجب، تكتك، كامير، كدنب. ومن أسماء الشنابلة: شنبول، سبت، كتان، قنديل.

ويلاحظ أن هذه القائمة تجمع بين الأسماء العربية الصريحة والأسماء الإفريقية، وربما كانت الأولى أغلب عليها.

(٢) أسماء الطبقة الوسطى: أختيرت أسماء الطبقة الوسطى من رؤساء الدوائر القانونية، من الكتبة والشهود، في المدن الرئيسية مثل سنّار وقرّي (والحفاية) وتشمل: إبراهيم، أبو

زيد، أحمد، إدريس، آدم، إسحاق، أمين، بابكر، بشير، حسن، حمد، خالد، سليمان، صادق، صالح، طه، الطيب، عبد الله، عبد الرحمن، عثمان، عمر، علي، عيسى، محمد، مصطفى، موسى، هاشم، يوسف.

ويلاحظ أن جلّ أسماء هذه القائمة عربية وتشمل بعض أسماء النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأسماء عدد من الصحابة، وأسماء عشرة أنبياء ورد ذكرهم في القرآن الكريم، وتعكس هذه الأسماء غلبة الثقافة العربية الإسلامية على هذه الفئة.

(٣) أسماء العامة: بله، برّ، تبريب، جبرجل، جقدول، حلحول، درماس، دلق، دنقه، دوبه، دوقل، دوكة، دونسه، سبويه، سكوته، سكوده، سوريت، شكّاك، شكوله، شمام، شنكوكه، شنون، شوار، عاط، عيرصد، علنود، فلتوب، قدوره (تصغير عبد القادر)، قنوب، كبر، كدري، كدنب، كدنفه، كرادم، كردقل، كرنقل، كريكري، كريب، كشوس، كشنب، كيكول Kaikol، كلشوب، كمير، كمون، كميري، كند، كنان، كوداب، كنداب، ماريت، مرناطي، مريوده، نقوله، وتي، وديده.

ويلاحظ أن جلّ هذه الأسماء من أصول أفريقية وأن الأسماء العربية بينها لا تتجاوز الخمس، ويبدأ كثير منها بحرف الكاف، وجلّ الأسماء الإفريقية من بينها قد اندثر الآن.

(٤) أسماء الرقيق: الله جابو، أم دقوس، جبلي، جاد الكريم، خادم الله، خير السيد، ريش، رزق الله، روقه، زايد المال، سعد الله، سروره، صباح، شول، صباح الخير، الصبر، فضل، الصبر نعمه، طيب العشرة، عبد السيد، فضل الكريم، فضل المولى، قسم السيد.

وتجمع هذه الأسماء بين بين الأصول العربية والإفريقية، إلا أن الأصل الأول أغلب؛ كما أن بعضها ما زال مستعملاً ولكن دون أن تلتصق به صفة العبودية. وحقيقة الأمر أن هناك كثير من التداخل overlap بين أسماء النبلاء، والطبقة الوسطى، وطبقة العبيد، إلى حد ما، ولكنها غير معتبرة اجتماعياً. وتعكس كل هذه الأسماء التي ذكرنا أن الثقافة الإفريقية، ممثلة في أسماء الأعلام، كانت ما زالت تتمتع بشيء من الحيوية إبان عهد سلطنة الفونج الإسلامية.

ج. ملوك تقلي (١٥٣٠-١٨٢١م)

تقع مملكة تقلي في الجزء الشمالي من جبال النوبة، وكان انتشار العرب في وديان تلك الهضبة تدريجياً. وقد أدى ذلك الوضع الجغرافي إلى بطء التواصل بين الثقافتين النوباوية والعربية حتى نشأة مملكة تقلي في منتصف القرن السادس عشر.

ومن أسماء ملوك تقلي: قبلي أبوجريدة (وتسبق كلمة قبلي معظم الأسماء كنعنت ملوكي، سابو (ولعلها ذات صلة بشجر أم سابو الذي ينتج الصمغ)، عمارة، عون الله أبو قرون، عمر أبو زنتر (لعلها نوباوية)، إسماعيل، أبكر ومنهم آدم دبالو. وكان السلطان قبلي أبو قرون قد تزوج الأميرة عجائب أم شيلة (الشيلة ما يهديه العروس لعروسه من متاع) بنت رباط سلطان الفونج.^(١٠)

د. سلاطين الفور والمسبغات

تقع سلطنة الفور (١٦٥٠-١٩١٦م) في الجزء الغربي من السودان، حول جبل مرة. وفيها تشارك القبائل العربية المجموعات الإفريقية التي يمتد موطنها حتى أطراف الغابات الاستوائية، وقد تمكن فرع من الأسرة الحاكمة، ويعرف بالمسبغات من انشاء مملكة (١٦٦٠-١٧٥٠) شرق دارفور، امتد نفوذها على السهول الواقعة شمال جبال النوبة.

ومن أسماء سلاطين الفور وأمرائهم: سليمان سولونق، موسى، أحمد بكر، محمد، دوره (والاسم الأخير ليس بعربي)، أبو القاسم، محمد تيراب (أي البذور، والكلمة فوراوية الأصل وهي كناية عن الكرم)، عبد الرحمن الرشيد، موسى عنقريب (وهو سرير منسوج من الجلد، وتوجد هذه الكلمة في اللغتين النوبية والفوراوية)، والحاج إسحاق، محمد الفضل، عمر ليل lel (أي الحمار بلغة الفور)، هارون، إبراهيم قرص، حسب الله، سيف الدين، دود بنقا، زكريا، أبو الخيرات، حسين، أبو مدين، دليل، وعلي دينار.

وتحوي قائمة ملوك المسبغات محمداً، دنقل، عيساوي، هاشماً. ومن أمرائهم خميس وجنقل.

هـ. الجعليون

ينتشر بين أسماء الأعلام في قبيلة الجعليين، ذات الأصول العربية العريقة التي يعيش أبنائها بين ملتقى النيلين وملتقى نهر أتبره، خليط من الأسماء العربية والمحلية وتدل شجرة نسبهم التي استقينا منها هذه الأسماء أنهم من أكثر المجموعات القبلية تمثلاً للثقافة العربية، كما أن كثيراً منها يجمع بين أسماء الجدود والملوك.

تبدأ القائمة بالملك نمر (وكلمة المك يرجح أنها اختصار لملك بحذف اللام، وهي ظاهرة تتكرر في ود، وقْتْ بمعنى: ولد، وقلت على التوالي) الذي عارض الفتح التركي المصري عام ١٨٢٠م. فهو الملك نمر ولد الأرباب (جمع رب، وتستعمل الأرباب للدلالة على المفرد وجمعها أرابيب، والأرباب لقب بعض الحكام في عهد الفونج ولعل الكلمة ذات أصل نوبي وهي مكونة من أور أي ملك وباب وتعني الكاهن؛ أي الملك الكاهن)، محمد ولد الملك عبد السلام، وكانوا قد انتزعوا الملك من أبناء عمومته الذين يعيشون في المتممة، وذلك بعد موت سعد ولد أدريس ولد الفحل ... ولد عبد السلام. وممن ملك من أولاد عبد السلام وأحفاده سعد، يونس، سلمان، أدريس، الفحل، ضياب، كمبلوي، بشارة، وعبد السلام بن عبد الدائم بن عدلان بن عرمان بن ضواب بن غانم بن حميدان بن صبح بن مسمار بن سرار بن حسن كردم (لفظ نوبي) بن أبو الديسي بن قضاة بن عبد الله حرقان بن مسروق بن إبراهيم جعل (جد المجموعة، ويرجح أنه عاش في مطلع القرن السادس عشر)، ومن أحفاده تَرْجَم (اسم محلي)، سمرة، سميرة، سعد، الفريد، رباط، نبيه، حميد، النوام، حمد الأكرت (وهو لفظ محلي يعني القصير الأذنين)، وشايق (جد الشايقية) حسب الله، مطرف، غنوم، محمد، مك الزين، جميع، جموع، حميدان، منصور، مكابر، زيد، نصر الدين، شاع الدين، عبد العلي، مسلم، جبل، جبر، عدلان، سعيد، عبد ربه، شب، بوباوي، عبد الدائم، عبد المعبود، نافع، نفيح، أبو سليمة، عبده، يوي (وربما كان اسماً نوبياً)، نذير، عبدالرحمن، بادقس وكنه (والكلمتان الأخيرتان نوبيتان)، وبعشوم (بجاوية).^(١١) ويلاحظ قلة الأسماء المحلية في هذه القائمة التي تمثل صفوة عربية إلى درجة كبيرة.

ولعل من أكثر الأسماء شيوعاً عند المجموعة الجعلية ومعظم عرب البادية، عدا محمد وأحمد ومحمود، وعلي وعبد الله وعبد الرحمن وعبد الرحيم وعبد الكريم ومثيلاتها من الأسماء المركبة، هي: العباس، الطيب، الطاهر، الخير، الأمين، سعد، مساعد، عمر، عثمان، بابكر (أبوبكر)، الزبير، عمّار، خالد، المأمون، المنصور، حمزة، الفضل، الفاضل، المبارك، المختار، قنديل، المكي، المدني، التوم (أي التوأم)، الزين، الناجي، الناصر، النعيم، عرمان، نافع، الأيوبي. ومن أسماء البادية: النعمان، علوان، عليان، فضل الله، فضل السيد، حمد، نافع، نفع، سعيدان، والصديق، ومعظمها صفات جميلة ذات دلالة تفاؤلية أو رمز لمعان سامية.

ونسبة لقلة ذكر أسماء الأمهات في أشجار النسب نورد أسماء أمهات الشيخ الفحل الطاهر الفكي نموذجاً لأعلام النساء عند الجعليين قبل القرن العشرين. فأمه ريا بنت آمنة بنت هجيتي (علها تملح لـ: هجوة) ووالدة أبيه النخيل (تيمناً بنخل المدينة المنورة) بنت صلحة بنت هجوة بنت الرقاقة، وأخواتها الجاز (نسبة للزيت الذي تسرج به مصابيح المسجد النبوي)، وهدى. أما جدته لأبيه ففاطمة بنت أنعام بنت زينب ومن جداته الأخريات فاطمة ورايحة.^(١٢) ومن أسماء الجعليات: جودلية، الريلة (ظبية)، بئونه. ويبدو أن العرب الذين دخلوا السودان عن طريق مصر قد حملوا معهم بعض أسماء النساء التي كانت سائدة في العهد المملوكي، ولعلها كانت تمثل نمطاً رفيعاً في المجتمع المصري وهي: ست النساء، ست الجيل، ست الناس (وكانت اسم إحدى نساء بلاط سيف الدولة الحمداني)، ست البنات، ست الحسن، ست النفر، ست أبوها، ست اليمن، ست الأهل، ست الدار، وستنا. ومثلها نور الشام، نور المدينة، وأرض الشام.

أسماء المتصوفة والأعلام

أدى تدفق الفقهاء والمتصوفة وانتشار المعارف الإسلامية، منذ القرن السادس عشر، إلى تعميق المفاهيم الدينية، وإلى الرغبة في اتخاذ أسماء دينية تمثلاً بقسيم أولئك الدعاة وتيمناً وتبركاً بهم. ومن أكثرها ذيوياً أسماء الأولياء والصالحين كالشيخ عبد القادر مؤسس الطريقة القادرية، الجيلي أو الجيلاني (أو الكيلاني)، ومن أتباعه في السودان العركيون، ومنهم: عبدالله، عركي، دفع الله، حمد النيل، عبد الباقي، الطريفي،

يوسف (أبو شري)، تاج الدين، وشيخ إدريس (ود الأرباب)، ومحمد الهميم، العبيد ود بدر، المكاشفي، الكباشي، وود حسونة. ومن المتصوفة أيضاً: الشاذلي (الشاذلية)، والجزولي (الجزولية)، وأبو مدين، والمجنوب (المجنوبية). ومن أسماء مريديه وأحفاده: حمد، جلال الدين، قمر الدين، النقر، قنديل، الأزرق، الطيب، الطاهر؛ عبد الكريم السمانى (السمانية). ومن أسماء أتباعه: أحمد الطيب، البشير، محمد شريف، نور الدائم، قريب الله، محمد الفاتح، أبو صالح، عبد محمود، برير، زين العابدين، الياقوت، حسن الحفيان، ثم معروف الكرخي، أحمد البدوي (الأحمدية)، أحمد الرفاعي (الرفاعية)، وإبراهيم الدسوقي (الدسوقية)، وأحمد بن إدريس (الأدارسة)، ومن أشهر أسمائهم: ابن إدريس وسيد أحمد. أحمد التجاني (التجانية)، ومن أسمائهم: محمد الحافظ ومحمد الفاتح. وكذلك محمد عثمان الميرغني (الختمية)، ومن أسمائهم: محمد عثمان، محمد الحسن (أبو جلابية، الغرقان)، سر الختم، تاج السر، جعفر، المحجوب، بكري، هاشم، علي، أحمد، مريم، علوية ونفيسة. محمد أحمد المهدي (الأنصار) ومن أسماء أبنائه وأحفاده الشهيرة: البشري، الفاضل، علي، الصادق، الصديق، الهادي، عبد الرحمن، حامد. يوسف الهندي (الهندية): الشريف يوسف الهندي وعبد الرحمن، إبراهيم، حسين، زين العابدين. أحمد ماضي أبو العزائم (العزمية) والسنوسي (السنوسية).

ومن أسماء العلماء، مالك، أنس، البخاري، الشافعي، حنفي، الغزالي، السبكي، ابن تيمية، الشعراني، الصاوي، الأمير، العدوي، الباجوري، الدرديري، السالك، الجنيد، عlish والدباغ. وقد اقترنت جلّ أسماء فقهاء المالكية بالعمراب، أحد فروع الجعليين.

ونقل الحجاج السوداني كثيراً من أسماء الأماكن المقدسة في الحجاز وأسبغوها على ذويهم تيمناً وتبركاً، وراج جُلّها بين النساء. ومنها: مكة، مدينة، عرفة، مني، مروة، زلفة، زمزم، البقيع، الروضة، الشباك (شباك الروضة الشريفة)، الحرم، بنت الحرم، رسالة (أي الرسالة المحمدية)، الصفا، نخل المدينة، النخيل، الزيارة (أي زيارة رسول)، ختمة (ختمة القرآن)، المتن، السهوة (حجرة السيدة عائشة المجاورة للروضة الشريفة)،^(١٣) طيبة (ولعلها إشارة إلى المدينة المنورة).

ومن أسماء الرجال: المكي، المدني، المكاوي، القرشي، حجازي، النهامي.
وتنتسب بعض هذه الأسماء التفاضلية إلى الجنة أملاً في بلوغها، وتشمل: فردوس، دار
النعيم، دار السلام، دار الخلود، دار الجلال، كوثر، نخل الجنة، النخيل، دار السرور،
وكلها من أسماء النساء.

وهناك أسماء ترجع أصولها إلى عهد السلطنات الإسلامية، إضافة للأسماء
العربية الإسلامية التي غلبت على البلاد حيث انتشرت التعاليم الإسلامية والثقافة العربية.
والأسماء التي سنعرض لها يرجح أن أصولها وانتشارها يرجع إلى عهد سلطنة الفونج
والممالك الإسلامية المعاصرة لها، وقد اقترنت بمناطق جغرافية معينة إلى درجة كبيرة،
وما زال جلّها مستعملاً حتى يومنا هذا. وتغلب على هذه الأسماء، التي ازدهرت في تلك
الفترة، الصبغة السودانية كما أن بعضها ندر استعماله خارج البلاد.

أ. سلطنة الفونج الإسلامية وشاطئ النيل

من الأسماء التي انتشرت في ذلك العهد وامتد تواترها حتى الوقت الحاضر:
النية (القصد)، اللينة (وتعني الفتاة الجميلة)، كثيرة (كثيرة)، بياكي (ولعلها فونجاوية
الأصل) بنت المك، بنونة (يكثُر في مناطق الجعليين، ولعل للكلمة صلة بالبنونة، وهو
غناء العروس عند الرباطاب)، الناية، بخينة (أي محظوظة وهي فارسية الأصل
وتصغيرها: بخينة Bikhayta) مهلة، فرحولة (أي فرحوا لها ويكثر هذا الاسم في ديار
الجعليين)، فرحين، فرهيد (أي امتلات نصارة)، مهيرة (أي الحرة الغالية من النساء)،^(١٤)
زينبية (تصغير زينب، وتكثر في منطقة دنقلا)، صندلية (عطر من الصندل)، دهباية
(تصغير ذهب)، زهرة (أي الزهراء، تيمناً بالسيدة فاطمة بنت الرسول)، بتول (وتدل
بتولة)، أم الحسن، أم الحسين، التومة (وهي إحدى التوأمن)، أم الكرام، أم نعيم، مياسة،
بنت المنى، سوق المنى، لؤلؤة، جابرة، نصرة، مقبولة، حواء، مريم (وتدل مريوم)،
شغبة (شاعرة من المرغوماب)، غبيشة (من الغبشة، أو الخشونة)، نزهة، عجبت،
العاجبة، عجائب، عجب سيدها، تاجوج، اللقية، أم بلينة وبلاله (وكلاهما من بل أي رطب
بالماء)، السارة، السريرة، أم سر، أم سرور، سـريتي، سرينا، مسرة؛ الحميرة (أي
الحمراء)، الجودلية، حد الزين (نهاية الحسن) حد الريد (حوى النبي (أي في حماه)،

الحرّة (الحسبيّة، خلاف الأمة)، ضوينا، عوضية، كنونة، الكنية، أم كنين، والكنينة، بنت
(بنت) مبيوع، ست العول، وأم العول.

ومن أسماء الرجال التي ترجع إلى نفس الفترة الرّيح (الذي أراح)، الجاك
(وتبدو كأن مصدرها من الجملة: "الذي جاءك"، لكنني أرجح أنها تحريف لاسم أجاك
الدينكاوي)، سند (يكثّر بين العبادّة)، سنادة من (أسماء الفونج)، بان النقا (الذي بان نقاؤه
وصفاؤه)، الخواض، دفع الله (ولعل مصدره الآية الكريمة: "ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الأرض"،^(١٥) دفع السيّد (أي السيّد)، سمساعة (ولعلها مأخوذة من سم ساعة
أي السم الذي يقتل فوراً)، الفكّي (النطق المحلي لفقي، أي الفقه أو الفقيه)،^(١٦) مقبول،
دشين (تصغير دشن أي القبيح)، الوداعة (ما أودع إلى الله، ومنها وداعة الله)، العشا (من
يعشي الجائع ويرفد الضيف ويرجى في النائبات)، الحفيان، وقيع الله، حمدنا الله، حمد
الله، حمد النذل، دوليب، باشري (ولعل مصدرها بشر، ومعناها أيضاً الصحن الكبير)،
باسبار (أي ساير لعمل متعمق فيه)،^(١٧) بُر، تاي (تاج)، السيّد (وتنطق As seed مثل
نطق كلمة حبة باللغة الإنجليزية seed)، بركات، الخير، الناير، الباهي، المليح، الطريفي،
ووراق.

ومن نفس الحقبة نجد بعض أسماء الأعلام يغلب عليها التفاؤل من عطاء وتوكل
وجود وغير هذا من الصفات الحسنة، وتبدأ بكلمة واحدة مثل : فضل، حسب، جبر، فتح، ر
عوض، ضوء، ونور، وكلها تعكس الرضى بما قسمه الله تعالى والأمل فيما يغدقه عليهم
من خير ونماء. وفي الأعم الأغلب فإن هذه الأسماء تنتشر في الأرياف وبين عامة
الشعب. منها عطا، عطا المنان، عطا السيّد، عطا الله، عطية، عطية الله، العطايا،
عطيات (إمرأة)، الفضل، الفضلي، فضل الله، فضيل، فضيلي، فضول، الفاضل، فضل
السيّد، فضل الكريم، فضايلو، فضل المولى، فضل الباري، فضل الساتر، فضل الرّحام،
(الذي يرحم)، فضل الراجي، فضل المرجي، عبد الفضيل، عطا الفضيل، حسب الله،
حسب القادر، حسب النبي، حسب الباري، حسب الدائم، حسب الكريم، حسب القوي،
حسب النور، حسب الرسول، حسب، حسبو (أي حسبه بأشباع الهاء)، وحسويه. ومنها
جاد الله، جاد السيّد، جاد المنان، جاد النبي، جادين، جودة الله، وجوده، وكذلك جبر

أو جبر (من جبر أصلح، أغني، والجبرة هي العماد)، جبر الله، جبر الدار، جبرة، جبارة
الله، جابر، جبورة، جاه الله (الجاه والمكانة وعلو المنزلة)، جاه النبي، جاه الرسول، ومنها
جاب الله، جيب الله. ومنها خير الله، وخير السيد، ومنها قسم الله (أي ما قسمة الله
وأراد)، قسم السيد، قسم، قسمة، قسومة، قسم الباري، قسم الخالق، قسم الريد (لقب، من
تقاسيم الحب والريد). ومنها اللال (من بل أي لين ورطب)، بلل الشيب، بله، بلوله،
بليل، فتح الله (أي علم ونصر)، وفتح الرحمن، فتح العليم، فتيح، وحديثاً، فتحي وفتوح،
وافتوح (أي أعطاه الله عوضاً)، عوض الله، عوض السيد، عوض الكريم،
عوض الجيد (العنق)، عوض الباري، عووضة، عوضين، عويضة، وعواض (وتنتشر
في منطقة كسلا)، كنون (محفوظ ومستور)، ود كنان، الكنين، وكنسي، زيد، أبوزيد،
زيادة، زايد، زياد، يزيد، وأبايزيد (في منطقة المحس وشمالها حيث دخل الاسم في عهد
الخلافة العثمانية)، صبح (من أجداد الجعليين)، صباح، صباح الخير، صباحي، مصباح،
وصبحي (الذي عرف في البلاد بعد الفتح التركي المصري)، رزق الله (ما رزقه الله)،
رزق، مرزوق، زروق، عبد الرزاق، عبد الرزاق. ومنها: بشرى، بشير، بشرية (إمارة)
بشارة، والبشاري (نسبة إلى قبيلة البشاريين). ومنه: الضو، الضوي، الضي، المضوي،
ضاوي، ضو البيت، ضو الجماعة، ضي النور، وكذلك ضوّه، وأم ضوين، ضوينا
(إمارة)، النور، نورين، نوري (انتشر حديثاً)، منور، نور الجليل، سعد النور، سعيد
النور، سراج النور. وللمرأة: نور الشام، نور المدينة، نورا، وأنوار، والأسمان الأخيران
استعملتا مؤخراً.

وتغلب الكني والألقاب، وأحياناً النسبة، على أسماء السودانيين حتى تحل مكانها
أو تصير بمثابة اسم الأسرة أو العائلة كما هو الحال اليوم. ومعظم هذه الكني لم تعط
لحامليها نتيجة تسميته باسم معلوم، كأن يكون أبو يعقوب إن كان اسمه يوسف، أو عرف
به عند مخاطبيه تأديباً واحتراماً له، بل الراجح مما اكتسب في مسيرة حياته نتيجة
تطورات طرأت عليه في جسمه، سلوكه أو عمله. ومن ثم تكتسب الكني السائدة اسم الابن
أو البنات، الصفات الجسمانية أو اللون، أو بعض السمات الفكرية، أو الزي، أو الزينة أو
المهنة مثل: أبو قرين، أبو عركي، أبو عاقلة، أبو حليلة، أبو نفيسة، أبو صفية، أبو

شكيمة، أبو كلام، أبو قوة، أبو جن، أبو نيران (كناية عن الكرم)، أبو شريعة، أبو ريذة، أبو خيرات، أبو سن، أبو سنون، أبو شعر، أبو سنية، أبو سبيب، أبو دقن، أبو قصة، أبو قصيصه، أبو قجة (شعر الناصة عندما يطول)، أبو قرون، أبو قرين، أبو شامة، أبو رأس، أبو عضل، أبو فلج، أبو جبة، أبو الجوخ، أبو شملة، أبو كساوي، أبو كريوس (نوع من الأحذية)، أبو حجل، أبو سوار، أبو دليق، أبو شلوخ، أبو قناية (عصا من القنا)، أبو نبوت (عكاز)، أبو عصا، أبو دبوس (عصا من الحديد)، أبو جميزة (شجرة كبيرة ظليلة ذات ثمر كالتين)، أبو الفرخات (جمع فرخة، وهي الأمة)، أبو اليسر، أبو عجاج (الغبار)، أبو روف، أبو الكل، أبو الريش، أبو عقرب، أبو شوك (القنفذ)، أبو دنانة (ذنانة) أبو درق (السلحفاة)، دابي الليل، أبوندوده ومثلها ولد الملود (آلة حش، وهو من أسماء الفونج)، أم نوفل (من نفل، كثيرة العطاء)، منوفلي، ولد نواوي، ولد هدي، ولد فرع (أي من ينصر ويغيث)، ولد هنونة، ولد آية (من أسماء الفونج)، ولد الريف (أي مصر)، ود شلعي (اسم رجل، اشتهر به شلعي ود كيوات زعيم قبيلة الحسانية، من شلع: سكر أو أزال أو فيه خفة روح) والاسم مشهور عند الكواهلة.

ومن الألقاب ما يستمد دلالته من المهنة التي اشتهر بها حامله مثل القاضي المفتي، الخطيب، الإمام، المأذون، العالم، الحافظ (لكتاب الله)، فارس الكتاب، الفقيه، الفكي (أي الفقي أو الفقه، معلم الفقه)، الفقير (المريد الصوفي)، المادح (مادح رسول الله صلى الله عليه وسلم) الشاعر، السيد والبشير (وكلاهما ينتسبان إلى الحسن والحسين سبطي رسول الله)، الأرياب (لقب حكام سلطنة الفونج)، الشيخ (لقب للحكام ورجال الطرق الصوفية)، العمدة، المقدم والشرطي (لقبان يشتهران في دارفور)، المقدم (رتبة في الطرق الصوفية في السودان)، السلطان، الملك (أي ملك، وجمعها مكوك وهم حكام الأقاليم في عهد الفونج)، العقيد (قائد الجيش والقوم)، المانجل (لقب ملوك العبداللاب)، الخبير (خبير القافلة التجارية ورئيسها)، الحربي (نسبة إلى الحدارية، وهم من الحضارمة والبحه وقد اشتهروا بالتجارة بين موانئ البحر الأحمر وشواطئ النيل السودانية)، جالب (من جلب، وجمعها جلابة، الذين يعملون في تجارة القوافل)، الجلال

(صانع الجلد)، البناء، الحداد، الصائغ، الخياط، النجار، الرئيس ومنها البحاري، والحواتي (صائد السمك).

ومن الألقاب المستحدثة بعد العهد التركي المصري: الباشا (رتبة رفيعة في الجيش التركي)، البه أو البيه (أي البيك رتبة في الجيش التركي)، السنجك (سنجق وتعني الراية في الجيش التركي وذات دلالة إدارية وقد انتشرت بين الشايقية)، أفندي (سيد، دخلت السودان من اليونانية عن طريق التركية)،^(١٨) الكاشف، والبرقدار (ولعل أصلها بيرق دار: حامل العلم، أو حارسه).

ولما كانت سلطنة الفونج الإسلامية مركز إشعاع إسلامي مهم فإن كثيراً من أسماء الأعلام، أنفة الذكر، قد وجد طريقه إلى المناطق الأخرى من البلاد ومن ثم أصبحت هذه التقسيمات الجغرافية السياسية، سائلة الذكر، مجرد مؤشر لما قد يحدث.

ب. سلطنة تقلي ومنطقة جبال النوبة

من الأسماء الخاصة بتلك المناطق: كوكو، تيه، كربوس، سابو، دوره، موجه، كنده، شيبون، وإيدام (ويرجح أنها من أصول نوبلوية) ومنها أدهم، هنود، رحال، شاش، نايل، المريود، أبو سدر (صدر)، عمارة، أبوشول، مد الشطة، عطرون، برمه، وغبوش. ومن أسماء النساء اللينة، عجائب، الجنة، الوقية (أوقية الذهب).

ج. سلطنتا الفور والمسبغات

سيطرت هاتان السلطنتان على أجزاء كبيرة من إقليمي كردفان ودارفور. ومن الأسماء المتواترة فيها عساكر، عقيل، بابو، مادبو (وربما كانت ذات صلة بمودب أي معلم المنتشرة في غربي بلاد السودان)، أم بدة، فضل الحسنة، الغزالي، الخواف، فضل المرجي، يونس الدكيم، الزاكي طمل (وتشير الأسماء الأخيرة إلى قادة من دولة المهديّة)، ماهر، أبو جنة، خاطر، سبيل، عديل، الغالي، مالك، بدين، مكين، البخاري، كُبر، أدهم، عكام، منزول، بوشي، تبني، تيمنا. وكما وضحنا من قبل فإن أسماء الأنبياء، صلوات الله عليهم تكثر بين مواطني غرب السودان.

أسماء الموالى والجواري

كره العرب قديماً تسمية أبنائهم بأسماء تدل على الضعف والتراخي لغوياً فأعطوهم الأسماء الخثنة والمنفرة كأسد وصخر، ومرة، وجاء في كتاب الاشتقاق لابن دريد: "وأخبرنا أبو حاتم السجستاني، قال: للعتبي: ما بال العرب سمت أبنائها بالأسماء المستشعنة وسمت عبيدها بالأسماء المستحسنة، فقال لأنها سمت أبنائها لأعدائها وسمت عبيدها لأنفسها".^(١٩) ومن أسماء الموالى هذه مسعود، بدر، مرجان، أم الخير، وريحانة، وهي أسماء مليحة تبعث التفاؤل وتدخل البهجة في نفس السامع، وقد اهتمدى عرب السودان بالتقليد الأخير كثيراً فصارت للموالى والإماء أسماء قائمة بذاتها .

ويلاحظ أن هذه الأسماء الخاصة ذات جذور عربية إسلامية، وأن بعضاً منها من الأسماء المركبة المنتهية باسم من أسماء الله تعالى أو إحدى صفاته وقد أدى التفاعل التاريخي المستمر، بين فئات المجتمع من وطنيين ووافدين، إلى ذوبان الفوارق العرقية والثقافية. وكانت أسماء الأعلام أحد مظاهر هذا التطور. فصار كثير من الأسماء التي ارتبطت بالموالى في يوم من الأيام أسماء مشتركة بين سائر المواطنين وليست دالة على جماعة دون الأخرى. وحقيقة الأمر أن ما نرصده من بعض هذه الأسماء يجسد أجيالاً خلت، ربما تمثلت في الجد الخامس أو السادس أو السابع.

وتعكس هذه الأسماء آثار حقبة تاريخية عفا عليها الزمن. وفي الوقت الحاضر صارت الأسماء الإسلامية السائدة والأسماء الحديثة هي القاسم المشترك بين المواطنين كافة. فنجد محمداً، أحمد، علياً، عبد الله، فاطمة، سعاد جنباً إلى جنب مع أسماء مثل عاطف، تامر، سامر، سحر، رزان، ولينة.

وتمتاز هذه الأسماء "الخاصة" بالتنوع والطرافة، جلُّها مكون من كلمتين، كما أنها تعكس الحالة الاجتماعية والمادية للمالك. وسأكتفي بأمثلة قليلة بادناً بأسماء النساء: الزينو (أو الزينه) فعَالُو، عالي كومه، نَفَلُو بَيْن (أي نفله، والنفل هو الهبة أو التطوع)، أم رطل (أي رطل ذهب)، سمح جيبو، بحر العشام وكلها تدل على الثراء. ومنها: وسيع الرأي، خاتي النقة، ناقي العيوب، مين بيازنو، النغو Naggo، (المختار)، بي جاه. ومنها: بارد النسمة، الرهين ضلة، العز وهاط، أم عز وهاط (أي الشخص الذي يتوهط

ويرتاح في حياة العز). ومن هذه الأسماء ما يعبر عما قسمه الله تعالى، مثل: فضلو واسع، فضلو كبير، فضل الرحام، فضل السائر، فضل الكريم، خير منو، حكم السيد. وكذلك ما يرجوه المرء من ربه مثل العاطي الله، العطا منو، الصليح الله، الراجين الله، الكريم يدي، والرب جود (أي الرب يجود). ومنها ما يعبر عن إغاطة المرأة للذاتها: مثل كي الحاسد، الكي قبل، الله أدانا، الضرار. ومنها ما يحمل معنى النقد في السلوك مثل الفوت نقاص (الفوت هو الزيادة والتفوق في الشرف والثروة، والتكبر)، الناس تعرف، الزمان يوريك، قولن (أي قولهن)، فيهن، لمن دامت (وتتطرق أحياناً من دامت)، الحي يشوف.

ومنها ما يرمز للحسن والظرف مثل: ست العارفة، نعمة الباسط، أم رواية (ذات الشعر الطويل)، وناسه (أي حلوة الحديث عذبة الكلام)، ومنها ما يدعو للحكمة، مثل: استعنت الله (أي استعنت بالله)، الله معانا، الصبر قيمة، والصبر زين. ومنها أيضاً السكات، الساس، كريم عيون، قش البنات، الصبر، الزين حرسنا، النحل (أي الأثر)، صافي النية، خادم الله، وخادم الرسول.

ومن أسماء الرجال السمع سيده، مركز، عبد الخير، عبد البين، عبد الباي، كافي عولو، فضيل الله، نحل الساوي، تور بره، كايدين (بقوته)، وفتح الباب، بابو فاتح، وسمي جدو، الله جابو، عبد الرجال، فضل النبي، سالمين، عبد البنات، عبد النضرة، وبحر النيل (ويطلق على المرأة أيضاً)، ريحان.

ويلاحظ أن بعض هذه الأسماء مشترك بين الرجال والنساء كما أن كثيراً منها متداول بين عامة السودانيين في الجزء الشمالي من البلاد.

الأسماء المرة أو الغريبة

ويلجأ السودانيون أحياناً، وخاصة عندما يتكرر موت الطفل الأول لأسرة أو يموت أبناؤها تباعاً بعد مولدهم مباشرة، إلى إطلاق اسم غريب ليس مما ألفته الأذن أو تعود المجتمع عليه ظناً منهم أن ملك الموت لا يختار حملة الأسماء الغريبة، ولعله ما يعرف في بعض الأحيان بالسبّر. فيختار له ذوه اسماً مثل كوكو، تلودي، حليبة (عجرية)، خادم الله، غرباوي، وشمعون، تمساح، الجقّر (وهو نوع من الجردان).

أسماء الحيوان والنبات والمعدن

من مظاهر الأسماء السودانية، وبعض الألقاب والكنى، أنها تستمد مادتها من الحيوان والنبات والمعدن، والزمن أيضاً. وتعكس هذه المسميات بعض العوامل البيئية الغالبة على المجتمع. وللحيوان والطير نصيب من أعلام الإنسان السوداني ولكنها قليلة العدد، وترمز جلُّ أسماء الحيوان إلى القوة والشجاعة، بينما توحى الطيور بالقوة والجمال: النمر، الأسد، الأسيد، حيدر، أسامة، ضرغام، وشبلي (وكلها تدل على الشجاعة) والفيل والتمساح (يستعمل مفرداً ويرد مضافاً مثل تمساح الكدرو) والتور (أي الثور، ويرمز إلى الثروة ويعني الرجل الصالح) وتستعمل الكلمة مفردة ومضافة مثل تور الدبة، تور الخلا، تور كدباس (إشارة إلى الشيخ الجعلي القادري)، تور الصعيد (غرب السودان)، والجمال، وكير (فحل الإبل)، وكليب، والنعام، والدابي (الثعبان) وتستعمل مضافة مثل دابي الليل، ودابي رنزة (لقب السيد الحسن الميرغني)، وعقرب، وعقارب والدر وعمسب (بمعنى الأسد، وهي من أصول محلية)، وبعشوم (الذئب وهي بجاوية)، ومرفعين (الذئب)، وهنالك مرفعين الفقراء (لقب شيخ صوفي). وكذلك الغزالة والريلة (أي الظبية، وهما من أسماء النساء). ومن الطيور: الصقر، الحمام والقمرى والدباس (نوع من القمرى).

(الأعلام)

أما الأعلام بأسماء النبات فمنها: عاشميق (دبقلاوية، تعني ليف النخل)، جرجير، عنكولبية، بصل، ريحان، كمون، شمار، بت حمريب أو محريب (عشب خلوي يستعمل للعلاج)، الليمون، شمام، الرمان، التميرة (تصغير تمرة)، قرص، عرديب (تمر هندي، ولعل الكلمة من أصل فوراي)، ودعماري (نوع من التبغ قيل أدخله إلى سلطنة الفور الفقيه الشيخ حسين ود عماري وزير السلطان عبد الرحمن الرشيد)، ريحان، أبو مرخة، وصندلية.

ومن أسماء المعدن: ذهب، عطرون (حجر يحتوي على مادة كيماوية تضاف إلى التمباك ويكثر استعمالها في غرب السودان) النحاس، سوميت (خرز)، مرجان، وألماظ (أي الماس)، والذهبية. أما أسماء الأعلام الدالة على الزمان فتشمل: سبت، خميس، جمعة، من الأيام. ومحرم (وجلُّ من يتخذونه اسماً وفدوا من مصر)، رجب، ربيع،

شعبان، ورمضان من الأشهر القمرية. كذلك شمس، شمس الضحى، وشمس القايلة (منطقة الفاشر)، ضحوية، ضحي (حديث)، قمر، قمر الدور (أي الأسبوع، وتستعمل للرجال والنساء)، بدر، هلال، صباح، خريف، خريفي. وهناك أيضاً بحر، مطر، ومطر الليل، بأكبر نهار (يوجد بين الزغاوة). ويكثر استعمال أسماء الأيام والأشهر في غرب السودان ويندر استعمالها بين البدو في الشمال. ومن هذه الفئة اسم عيد، وينتشر بين عرب الكواهلة.

الاسماء الوافدة بعد الهجرة العربية الكبرى

بعد الهجرة العربية الكبرى، التي انتهت في نهاية القرن الخامس عشر، تأثرت أسماء الأعلام في السودان بتيارات ثقافية أخرى كان أولها الوافد من المغرب في عصر الفونج، فالأثر التركي المصري الذي توغل في القرن التاسع عشر، وقد حمل المصدر التركي بعض المؤثرات الفارسية، ثم الأثر الأفريقي الوافد من أواسط بلاد السودان وغربه.

أ. الأسماء المغربية

يغلب على الأثر المغربي نمط واحد من الصفات تنتهي بحرفي الواو والـنون مثل: فكرون (أحد أسماء السلحاء)، عززون (من عزز: انقبض، اشتد، فقد)، حسون، حسونه، فريجون (من فرج الله)، الفرجوني، طنون، (لعلها من طن)، حمدون، سعدون، عبدون، جفون، وصغبيرون، ويكثر اسم جكنون بين الشايقية ولكني لم أهدد لمعناه في المعاجم العربية والمظان السودانية. ومن أسماء النسبة الدارجة في البلاد: السلاوي، التجاني، التازي (نسبة إلى مدينة تازة)، المغربي، الفاسي، والشنقيطي.

ب. الأسماء المصرية والتركية

ومن النسب والأسماء ذات الجذور المصرية: الطنطاوي، الأسواني (أو الأصولي)، الدمياطي، البصيلي، السيوفي، الزقازيقي، الشناوي، أمبابي، الروبي، السنهوري، المصري، الأجهوري، ود الريف، السيوطي، الدرديري، الصاوي، المحلاوي، القناوي، بيومي (نسبة إلى قرية بيوم أو من أتباع الطريقة البيومية)، عيد، نبية، مقلد (من قلد

بمعنى أوى، قتل، جمع)، القصائص (من قص الشعر، أو روي القصة، أو تبع الأثر)،
راسخ، فرغلي، البارودي، طليمات، والبرديسي.

ومن الأسماء العربية التي دخلت من مصر، لكنها ذات ظلال تركية رسماً
ونطقاً: بهجت (ومصدرها العربي على وزن فعلة أي بهجة ورسمها التركي ما أثبتناه).
غالباً ما تبدأ مثل هذه الأسماء تيمناً بالرسول صلى الله عليه وسلم. مثل محمد رفعت أو
محمد بهجت، ومثله في السودان: صفوت، شوكت، رأفت، عزت، حكمت، وعصمت.
ومثل هذه الصيغ تطلق على النساء أيضاً كدولت ونعمت. ومن الأسماء ذات الظلال
التركية تلك المنتهية بياء النسبة مثل: مجدي، وجدي، ولطفي، فهمي، صبري، فوزي،
وشوقي. وربما كان بعض هذه الأسماء اختصاراً للأسماء المركبة مثل نور الدين التي
صارت نوري، ومثلها خيرى وشرفي. ومن أسماء النساء تفيدة (ولعلها مأخوذة من الاسم
التركي لتوحيدة) وهانم (وهي من خانم أو خانوم الفارسية والتركية، أي السيدة ذات
الحسب، وتستعمل لقب احترام)، ومنها لطيفة، وحميذة ورشيذة.

ومن الأعلام التي دخلت من تركيا في عهد الخلافة العثمانية: بيرم (أي العيد أو
الفرح)، شاهين ومن صور نطقه جاهين (جنس من الجوارح كالصقر)، خورشيد،
عصملي (نسبة إلى عثمان مؤسس الخلافة العثمانية ويتكون الاسم من عصمان واللاحقة
التركية لي)، وشورجي (كلمة تركية، ذات جذور فارسية تتكون من "شوربة" أي الطعام
الخفيف مضافة إليها اللاحقة التركية جي)، وخوجلي (مكونة من مقطعين الأول خوجه أي
معلم بالتركية وأصلها فارسي، أي السيد، التاجر، والثاني "لي" اللاحقة التركية
ومعناها المنسوبة إلى خوجة: أي المعلمي أو ذو الأستاذية وقيل من خوجل أي تبخر في
مشيته)، والدمرداش (مكونة من دمير بمعنى المشاركة، أي الحديدي أو أصحاب الحديد).

ج. أسماء قبطية

انتشرت الأسماء القبطية بعد الغزو التركي المصري عام ١٨٢١ م عند هجرة
بعض الموظفين والفنيين الأقباط من مصر، وازداد هذا الأثر بعد الغزو الإنجليزي
المصري للسودان عام ١٨٩٨ م، ومن تلك الأسماء: عبد المسيح، رمسيس، عبد السيد،
حنا، مرقص، متى، قيصر، باسليوس، اسطفانيوس، وهيب، سيدهم، يعقوب، يوسف،

زكريا ميخائيل، فانوس، إبراهيم، موسى، بطرس، زكي، وجريس (وهو من أسماء ملوك النوبة وما زال الاسم معروفاً عند إحدى الأسر النوبية). وقد تمثل الأقباط بعض الأسماء الانجليزية مثل جورج، غوردون، ونجت، ولیم، اندراوس، فكتور، ولويس. ومن أسماء النساء عند الأقباط: وهبة، بهيجة، ديزي، فكتوريا، وكيلوباترا، ويلاحظ أن كثيراً من الأقباط يتسمون بأسماء عربية مثل جمال، شوكت، رفعت، لبيب، بشارة، حبيب، هبة، بهيجة، فضل الله، فتح الله، عطا الله، مكرم، أنيس، وديع، فؤاد، وفاروق.

د. أسماء من فارس، الشام، حضرموت، ونيجيريا وغيرها

من أعلام فارس: بولاد (أي الحديد والصلب) ومعربها (فولاذ)، وخورشيد (أي الشمس)، ورستم (الطويل القوي، الشجاع)، وبخيت (أي المحظوظ). ومن أعلام الشام (سوريا، لبنان، فلسطين) التي دخلت السودان: شقير، نعم، حجار، بيطار، معلوف، والدروبي (أي الحاذق)، كافوري، شاشاتي، قهواتي، دلالة، كبابة، ومرهج.

وفي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين نقل بعض الحضارة أسماءهم إلى السودان وهي: بعشر، باخرية، باققة، بافقيه، باوارث، باجبير، باشيخ، باحفظ الله، باجسير، بازرة، وبعمر.

ومن أعلام النيجريين، الفلاني والهوسا والكرور، في السودان: هجو، بيلو، ألوما، أبو منقأ، قربه (أي أبو بكر)، مانو (أي عثمان)، جابو، ودارقيل، وبما أن غالبية أسماء الرجال تبدأ عندهم بمحمد فيلقبونهم بأول وثاني (أي محمد الأول، محمد الثاني، وهكذا)، ويدل هذا اللقب على المسمى. ومن أسماء الأثيوبيين في السودان: تمسكن، قيرو، ولد مريام، وإرقا، منقستو. ومن أسماء الصوماليين في البلاد: ورسمه (ورسامي)، جامع، فرح، يوسف، وحسن.

وتشير أسماء النسبة الآتية إلى مجموعات عرقية أخرى، وفدت إلى البلاد بعد موجة الهجرة العربية الأولى، مثل: الجبرتي، الحبشي، المصوعي، الزيلعي، السواحلي، الشنقيطي، التونسي، الزبيدي، اليميني، الحضرمي، العدني، البغدادي، الكردي، الكابلي

(نسبة إلى كابول)، الهندي، المجراني (نسبة إلى المجر)، البرناوي (البرقاوي)، الفلاتي (الهوساتي، التكروري، والقوني) (وهو حافظ القرآن، ولعل مصدر الاسم من شاد).

هـ. أسماء أفريقية ومسيحية من جنوب السودان

نتيجة لاتساع رقعة السودان جنوباً في النصف الثاني من القرن العشرين انتقلت بعض الأسماء الأفريقية والأسماء الأوربية المسيحية من كاثوليكية وبروتستانية، إلى شمال السودان على أيدي من ظلوا على معتقداتهم الإفريقية أو الذين تتصروا كما شقت الأسماء العربية طريقها إلى الجنوب أبان تلك العقود.

ومن الأسماء الإفريقية التي عرفت بين الجنوبيين في الشمال: جوك، أجاك، ماجوك، قرنق، دينق، قابجندا، واني، أروب، يور، آيك، أكولاوين، لوقالي، أدور، يار، ياك، مل، ملوال، مبيور، وشول (وأنتاه أشول، والراجح عندي أنها أصل اسم الشول المشهورة في شمال السودان وادي النيل). ومن الأسماء المسيحية: وليم، أنجلو، جيمس، جون، هلري، بول، فرانسيس، رديتشارد، كلمنت، فرانكو، تريسا، باتريشا، هلينا، جويس. وجل هذه الأسماء يشكل الاسم الأول لمن يحمله وغالباً ما يكون الاسم الثاني اسماً أفريقياً أو عربياً. وهو ما يرجح حداثة الأسماء المسيحية في المجتمع. ومن الأسماء العربية المعروفة في الجنوب: عبدالله، حسن، كلام ساكت، دليل، مسكين، ذهب، فرج، جمعة، ربحان، جوهر، علي جفون، وعبد الخير.

و. الأسماء الحديثة

شهد القرن العشرين تحولاً ملحوظاً في أسماء الأعلام عند السودانيين، ويرجع ذلك التحول لأسباب عدة: لعل من أولها الانفتاح الكبير الذي شهدته البلاد على العالم الخارجي بعامة والبلاد العربية والإسلامية بخاصة ولعل نواة هذا الانفتاح هو انتشار التعليم النظامي في البلاد وما صحبه من اقتناء للكتب خاصة كتب التراث الإسلامي والأدب العربي. وكان للصحافة العربية والسودانية دور كبير في إخراج البلاد من العزلة التي كانت تكتنفها.

أقبل السودانيون على دور النشر العربية في مصر، ونهلوا منها وقد تزامن هذا التطور مع حركات البعث الإسلامي وتيارات القومية العربية وموجات التحرر الوطني.

وقد أدى ذلك كله لازدياد الوعي القومي بين المواطنين، وتوثيق ارتباطهم بالقضايا العربية والإسلامية. عبر السودانيون عن هذا التلاحم باختيار ما اندثر من أسماء الأولين من السلف الصالح من القادة والعلماء ويمثل هذا النمط الأسماء المستحدثة ذات الأصول العريقة: خالد، صلاح الدين، الرشيد، المأمون، معاوية، الوليد، زهير، حاتم، طارق، سيف الدولة، المهلب، البخاري، وعبد المجيد، من خلفاء الخلافة العثمانية، ومصطفى كامل. ومن النساء: تماضر، الخنساء، أسماء، أم سلمة، الشفاء، أميمة، سعاد، محاسن، وليلي؛ ثم: مي، فدوي، ونازك.

وليس ظاهرة الانفتاح على القديم واستلهاام التراث وفقاً على السودان وإنما شملت كثيراً من البلاد العربية والتي أثر الأدباء فيها تسمية أبنائهم وبناتهم بـ: قصي، عدي، حسان، عدنان، غسان، إياس، الخنساء، تماضر، أروي، وخولة (وكان معروفاً في عهد دولة الفونج الإسلامية).

إلا أن السودانيين في سعيهم نحو الجديد والطريف، في ما يختارون من أسماء لأبنائهم، تأثروا بالصيغ أو الموضات المتفشية في البلاد العربية والإسلامية. واستمر تغير الأسماء جيلاً بعد جيل. وتأثروا أيضاً بما يشاهدونه في السينما فاختاروا من أسماء الممثلين والممثلات. فالأسماء الجديدة تغلب عليها، إلى جانب الطرافة وسهولة النطق، الحداثة ومن ثم صار الاسم العصري من سمات التحضر، خاصة بين الفتيات، ولذا أخذ الآباء ينقبون في بطون الكتب ويستقرون كتب التراث الإسلامي والتاريخ الإسلامي ويستلهمون قوائم التراث الفارسي والتركي بحثاً عن الطريف من الأسماء، وتشمل: ولاء، هدى، شادية، فائق، كاميليا، سوسن، شيرين (فارسي بمعنى حلوة)، وميرفت أو ميرفت (وهو الصيغة التركية لمروة)، سارة، ريم، مي، رنا، أرناد، فوزية، هالة، دينا، ضحى، رزان، إسراء (وهي واحد من كثير من الأسماء المأخوذة من القرآن الكريم)، رتاج (من رتج، أي أغلق، ومعناه البوابة؛ واشتهر بين السودانيين للدلالة على مفتاح الكعبة الشريفة). وهناك اتجاه نحو الاقتباس من آيات الذكر الحكيم بين أبناء هذا الجيل مثل: مثاني، أنفال، زخرف، تنسيم، براءة، دانية، إيلاف، لينة. ومن الرجال: واصب، منيب، أواب، هيثم، مازن، عمرو، عادل، المعز، أشرف، أسعد، وضاح، وإسلام. ومن أسماء

القادة المعاصرين: جمال، فؤاد، فاروق، فيصل، هواري، وقذافي. ولعل في المثالين المذكورين أدناه بعض مظاهر التحديث الذي يسعى الناس لتحقيقه. علوية، عالية، علياء، علو. وصفية، صفاء، صوفي، وصوفيا. والاسمان الأخيران من أصل أوربي وهو مصدر آخر أخذ بعض السودانين في استلهامه مثل كثيراً من العرب ومن أمثلة ذلك: كارمن، روزا، سوزان، لندا (وهو مختصرة لـ: بلندا اللاتيني الأصل، وتعني الجميلة الرقيقة)، وكمالا (هندي الأصل).

خاتمة

بيّنت هذه الدراسة أصول أسماء الأعلام عند السودانين وتوضح ما تزخر به من تنوع ثرا. فهي مزيج من الأسماء المحلية والأسماء الوافدة. ترجع الأسماء المحلية إلى أصول أفريقية ممثلة في أسماء النوبيين، والبجة والفونج، والنوبا، الفور وأمثالهم من الشعوب السودانية.

أما الأسماء الوافدة فجئها عربي إسلامي استمد من البلاد العربية وفارس وتركيا وقليل منها من نيجيريا وأثيوبيا وبعض الأقطار المسيحية وقد نتج هذا التنوع من قدوم هجرات عرقية وتيارات ثقافية إلى السودان وادي النيل، ومن تفاعل تلك الروافد مع الموروثات الوطنية عبر قرون من الزمان. ومع أن أثر الدين الإسلامي والثقافة العربية ظل غالباً على المجتمع السوداني، فإن رموز الثقافة في البلاد وما تحويه من معتقدات محلية وتعاليم نصرانية مازال ماثلاً للعيان نابضاً بالحياة. وأدى ذلك التباين بشكل عام إلى ثنائية عربية أفريقية في أسماء الأعلام وصارت، هذه الصفة مؤشراً مهماً للشخصية السودانية ودلالة فعلية على هويته.

وقد اقترنت بعض الأسماء بالسودان حتى صارت مميزة لبنيه وسمة لهم من تلك الأسماء: بابكر، دفع الله، حمدنا الله، وقيع الله، نقد الله، أبشر، بانقا (أي بان نقاؤه)، الخواض، بايدي، ضو البيت، عز العرب، حمد النيل، شاع الدين، آدم الدين، الريح، الجاك، الفكي، ساتي، خوجلي، دكين، تيراب، التوم، سنادة، سر الختم، تاج السر، تاج الأصفياء، للرجال. ومن أسماء النساء: ست الجيل، ست البنات، ست الأهل، بنت المنى،

فرحولة (أي فرحوا لها)، أم سر، السهوة، ختمة، ست النفر، تاجوج، بنونة، بياكي، التاية،
عزة، العازة، وميرم.

الأ

لكن الأسماء التقليدية ذات الأصول العربية والإسلامية رغم عراقتها بدأت تفقد
مكانتها التاريخية في المجتمع إذ تولى عنها بعض المواطنين الذين أخذوا يصفون على
بعض الأسماء القديمة طابعاً حديثاً مما يعتقدون أنه يلائم روح العصر ومتطلبات الحداثة.

أقنع

(١) لم أقنع على حديث بهذا اللفظ، إنما وجدت حديثاً يحمل المعنى فيما رواه الصحابي عبد الله بن جراد: "صحبني رجل من مؤتة فأتى النبي عليه الصلاة والسلام وأنا معه فقال: يا رسول الله ولد لي مولود فما أخير الأسماء؟ قال: إن خير أسمائكم الحارث وهمام ونعم الاسم عبد الله وعبد الرحمن وسموا بأسماء الأنبياء ولا تسموا بأسماء الملائكة. قال: وباسمك؟ قال وباسمي ولا تكنوا بكنتي". حدثه البخاري، التاريخ الكبير، الصفحة أو الرقم ٣٥/٥. وروى عبد الله بن عمر في هذا المعنى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن". حدثه أبو داود، سنن أبي داود، الصفحة أو الرقم ٤٩٤٩.

(٢) روي عن عبد الله بن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن، وأكره الأسماء إلى الله مرة وحرب. قال فخرته زيد بن أسلم. فقال: قد ترك من الإسناد شيئاً، وأصدق الأسماء الحارث وهمام، وأكذب الأسماء خالد ومالك. فقلت له: ما أصدق الأسماء وأكذب الأسماء؟ قال: ألا ترى أن الحارث جارت خير أو شر، وأن همام يهم بخير أو شر. ألا ترى أن خالد لا يخلد، وأن مالك لا يملك". حدثه أبو حاتم الرازي، العلل لابن أبي حاتم، الصفحة أو الرقم ٤٣٩/٣.

(٣) ابن الزبير، محمد (المشرف)، معجم أسماء العرب، موسوعة السلطان قابوس للأسماء العربية، مسقط، ١٩٩١، ج أول، ص ٤٥٤.

(٤) ابن فارس، أحمد، أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعانيها، تحقيق أحمد بن ماجد الذهبي، الكويت، ١٩٨٩، ص ص ٣٠ - ٣٩.

(٥) نفس المصدر.

(٦) ابن الزبير، مرجع سابق، ص ٤٥٤.

(٧) محمد النور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في تاريخ الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تحقيق يوسف فضل حسن، الخرطوم، ١٩٧١، الطبعة الأولى، ص ٣٦٥.

(٨) نفسه، ص ٣١٣.

(9) Spaulding, Jay, *The Heroic Age in Sinnar*, East Lansing, 1985, pp 52- 56.

(١٠) الطاهر، الفحل الفكي، تاريخ وأصول العرب بالسودان، الخرطوم، ١٩٦٧، ص ص ١٧ - ٣٤.

(11) Hasan, Yusuf Fadl, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh, 1967, pp 144- 149.

(١٢) الطاهر، الفحل الفكي، نفس المرجع، ص ١٠٢.

(١٣) قاسم، عون الشريف، قاموس اللهجة العامية في السودان، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٧٣.

(١٤) نفسه، ص ١١٠٥.

(١٥) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(١٦) ابن ضيف الله، مرجع سابق، هامش ١٥، ص ٤٧.

(١٧) قاسم، عون الشريف، ص ٧١.

(١٨) نفسه، ص ٥٢.

(١٩) ابن دريد، محمد الحسن، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٤.

* كما مثلت الإفادات الشفوية التي جمعناها من أفواه الناس، بالمراقبة حيناً وبالسؤال حيناً آخر، وأشجار النسب والصحف السيرة المصدر الأول الأساسي لهذه الدراسة، كما أطلعت أثناء إعدادي للدراسة على المصادر والمراجع التالية:

ابن دريد، محمد الحسن:

الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون،
القاهرة، ١٩٥٨.

ابن الزبير، محمد (إشراف):

معجم أسماء العرب: موسوعة السلطان
قابوس للأسماء العربية، جامعة السلطان
قابوس، جزاءن، مسقط، ١٩٩١.

ابن ضيف الله، محمد النور:

كتاب الطبقات في خصوص الأولياء
والصالحين والعلماء والشعراء في
السودان، تحقيق يوسف فضل حسن،
الخرطوم، طبعة رابعة، ١٩٩٢.

ابن فارس، أحمد:

أسماء رسول الله صلى عليه وسلم
ومعانيها، تحقيق ماجد الذهني، الكويت،
١٩٨٩.

الجراحي، إسماعيل بن محمد العلجوني :

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر
من الأحاديث على ألسنة الناس، الجزء
الأول، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت،
(دت).

حسن، يوسف فضل:

مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في
السودان الشرقي، الخرطوم، ١٩٧٢.

الأ

الأعلام العربية، المكتبة الأهلية، بغداد،
١٩٦٤.

السامرائي، إبراهيم:

مشروع السلطان قابوس للأسماء
العربية، مذكرة خاصة بتاريخ
١٩٨٥/١١/٢.

صالح، السفير هاشم محمد:

تاريخ وأصول العرب بالسودان، الخرطوم
١٩٦٧ م.

الطاهر، الفحل الفكي:

"الأسماء العربية في السودان"، مجلة
الكتاب، الجزء العاشر، المجلد الحادي
عشر، ديسمبر ١٩٥٢، ص ١٢٨٣-
١٢٨٥.

طيب الأسماء، مصطفى:

"الأسماء العربية في السودان"، مجلة
الكتاب، الجزء السابع، المجلد الحادي
عشر، يوليو ١٩٥٢، ص ص ٧٩٣-
٧٩٦.

العقاد، عباس محمود،

قاموس اللهجة العامية في السودان،
القاهرة، ١٩٨٥.

قاسم، عون الشريف قاسم:

العقيد، يوسف:

"أسماء المصريين ودلالاتها الاجتماعية"،
مجلة الهلال، يوليو ١٩٧٦، القاهرة، ص
١١٨-١٢١.

كافي، محمد هارون:

أسماء الأشخاص في السودان، جريدة
الأيام، الجمعة ٢٨ ديسمبر، ١٩٧٩،
ص ٧.

Elles, R.J "The Kingdom of Tegeli", *Sudan Notes and
Records*, Vol.XVIII, (1935), pp.1-35.

Encycloprdia of Islam 2nd edition, S.V."Ism," Kunya" and "laqab".

Goitein, S.D, "Nick Names as Family Names" *Journal of
American Oriental Society*, Volume 90 (4), 1970,
pp. 517-524.

Hasan, Yusuf Fadl, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh, 1967.

Margoliouth D.S. Names (Arabic) "*Hasting's Encyclopedia of
religion and Ethics*, Vol.9, pp. 136-40.

Schimmel, Annemarie, *Islamic Names*, Edinburgh, 1989.

Spaulding, Jay, *The Heroic Age in Sinnar*, East Lansing, 1985.

التمازج العرقي والثقافي

ودوره في بناء الدولة السودانية -

سلطنة الفونج نموذجاً*

عند فجر التاريخ غلبت على السودان وادي النيل أعراق أفريقية، وبعض الشعوب الناطقة باللغات الحامية أو الكوشية، وقد تأثرت هذا المنطقة بتيارات حضارية هامة تسرب جُلُّها من مصر، ومن حوض البحر الأبيض المتوسط، وإليهما يرجع الأثر الفرعوني والمسيحي. كما تأثرت المنطقة بهجرات بشرية من السهول الواقعة شرق النيل وغربه وإلى الجنوب الغربي منه. ولم تخلق هذه الهجرات مآثر حضارية ذات شأن، إذ امتصت المنطقة النيلية عناصر هذه الهجرات واستوعبت ثقافاتهما، وصيغتها بطابعها. أما الغزو الأكسومي الذي أنهى مملكة مروي، فكان ذا أثر وقّتي إذ سرعان ما ارتد الأحباش إلى هضبتهم. وكانت الهجرات العربية، وقوامها البدو، ذات مفعول عظيم وأثر باقٍ. فقد حمل المهاجرون العقيدة الإسلامية والثقافة العربية اللتين أدبنا إلى أعظم تحول عقدي، وثقافي واجتماعي شهدته البلاد. وكانت محور السلطة السياسية فيها.

* قدمت في الندوة العملية التي نظمتها جامعة النيل الأزرق بمناسبة مرور ٥٠٠ عام على قيام دولة الفونج، الدمازين، ٢٠٠٥م.

لوكش (البحرية) تحت مروي

كان نهر النيل مهد الحضارات السودانية القديمة، فعلى ضفافه الضيقة الممتدة

من الشلال الأول حتى ملتقى النيلين الأزرق والأبيض ازدهرت مملكة مروي (أو كوش)

(٧٥٠ ق.م. - ٣٥٠ م.)، ومن بعدها الممالك المسيحية الثلاث: نوباتيا، المقرة وعلوة (٥٥٠ -

١٤٥٠ م.)، وكان قوام هذا الانجاز الشعوب المستقرة التي تفلح الأرض. وقد شهد العهد

الكوشي المتأثر، بالحضارة الفرعونية، النظام الملكي وازدهار القرى والمدن وغيرها -

من المظاهر الحضارية، متخطياً بذلك مرحلة التكوينات القبلية البدائية، وينعكس هذا

التحول الكبير في النظام الاجتماعي والسياسي والتطور الاقتصادي الذي حققته البلاد

نتيجة توسعها التجاري خاصة التجارة الخارجية، وما سبق ذلك من استغلال للسهول

الممتدة حتى منطقة سنار؛ وما صاحبه من فتح للطرق البرية، خاصة طرق القوافل التي

تربط مروي بالمناطق الاستوائية وأواسط بلاد السودان ومصر وموانئ البحر الأحمر.

في مملكة مروي تفتت الحضارة الكوشية ذات الامكانات الاقتصادية والعسكرية

عن تطور اجتماعي وثقافي عظيم. وكان هذا التطور هو الأساس المادي للمنجزات الفنية

والعلمية التي خلفتها مروي.

وفي عهدها تضاعفت المؤثرات المصرية وغلبت المؤثرات الإفريقية وصارت

مروي حضارة وطنية ذات سمات مميزة. وكان من أعظم منجزات مروي (إثراء

الحضارة الإنسانية بطرق علمية منها صهر الحديد والسيطرة على درجة الحرارة،

والتحكم فيها لصناعة الفخار وكذلك تطوير الكتابة الهيروغليفية ذات الرسومات الهجائية

المعقدة إلى أبجدية أقل تعقيداً لكتابة اللغة المروية. نجم عن هذا التحضر السكاني

والتوسع الاقتصادي نشوء طبقة برجوازية أو متوسطة نافست الملك في احتكاره للتجارة

الخارجية، ونازعت السلطة. وأدى ذلك كله إلى ظهور لا مركزية في الحكم واضمحلال

في سلطة الملك.

في منتصف القرن الرابع الميلادي سقطت إمبراطورية مروي نتيجة عوامل

كثيرة، لعل أهمها كساد التجارة العالمية، وتكاثر هجمات القبائل شرق النيل وغربه،

والغزو الأكسومي. ويسقط مروي تجزأت المملكة إلى زعامات صغيرة أو مشيخات

٥

قبلية. وقد أدى تغلب قبائل النوبة، الوافدة من الجنوب الغربي، على أجزاء كبيرة من السهول الكوشية، إلى نكوص مجتمعاتها وتردى ثقافتها إلى بدائية العهود القبلية.

أعقب تفكك مروي قيام ثلاث ممالك مستقلة تعرف في المصادر العربية بممالك النوبة. وتشكل هذه المنطقة الجزء الشرقي من بلاد السودان الواقعة على أراضي السافانا الممتدة بين البحر الأحمر والمحيط الأطلسي. وعند نهاية القرن التاسع عشر استعمل مصطلح السودان في اطراد على بلاد السودان الشرقية؛ ويشير تعبير السودان وادي النيل إلى المنطقة الممتدة من جنوب مصر إلى ما وراء سنار.

تعرف أولى الممالك الثلاث بنوباتيا وتشمل أراضيها بلاد النوبة السفلى وعاصمتها بجراس أو فرس. والمملكة الثانية المقر، وعاصمتها دنقلة، وتمتد حتى الأبواب في منطقة كبوشية. وقد عرفت هاتان المملكتان بعد اتحادهما، بعد زمن قصير من نشوئهما، بمملكة النوبة. والمملكة الثالثة علوة، وعاصمتها سوبه، وقد امتد نفوذها السياسي حتى منطقة سنار. أما الحدود الشرقية لهذه الممالك فلا تتجاوز الشريط النيلي المزروع، وما تبقى عبارة عن صحارى قاحلة يسكنها بدو على رأسهم قبائل البجيه التي تقطن الصحراء الشرقية. ويتخلل هذه الصحارى طرق قوافل تجارية لعبت دوراً مهماً في دعم الزراعة، المنشط الاقتصادي الرئيس للبلاد. ويلجأ السكان لبعض النشاط الرعوية، خاصة في سهول علوة الغنية بالكأ.

في مستهل القرون الوسطى تأثرت الممالك الثلاث بتيارين ثقافيين ساميين كان لهما أثر عظيم على تاريخ البلاد الاجتماعي، والثقافي والسياسي. أولهما انتشار النصرانية في نحو عام ٥٨٠م، وقد ظلت نافذة المفعول لقرون ثمانية. ولكن ما أن أحرزت المسيحية النصر، ولم يمض أكثر من قرن من الزمان، حتى هبت نسائم التيار الثاني، الإسلام، على مصر وبلاد النوبة.

دخلت المسيحية بلاد النوبة بواسطة أقباط مصر ورسل الإمبراطورية البيزنطية. وقد انتشرت أولاً بين النخبة الحاكمة، ثم عامة المواطنين إلا أن أثرها على الشعوب القاطنة شرق النيل وجنوب سنار وإلى الجنوب الغربي منها كان ضئيلاً. ويبدو أن النصرانية بطبيعتها غير قادرة على التوسع خارج نطاق المجتمعات المستقرة.

أدى دخول النصرانية إلى حدوث تغييرات جوهرية في عقيدة النوبيين وثقافتهم، إذ صار الدين الجديد محورياً أساسياً في حياتهم طوال القرون الوسطى. فلم يعد الملك هو الشخصية الرئيسية في بلاد النوبة، بل بدأ الناس بمجدون ملكاً سماوياً ذا نفوذ أعظم على عقول البشر، فأبطلت المعتقدات القديمة واستبدلت بقوانين سلوكية جديدة تمس جوهر العقيدة، وتنفخ روحاً جديدة في الفنون والآداب. وأثمر هذا التلاحق عن حضارة متميزة قوامها دين توحيدي.

وعند نهاية القرون الوسطى ذبلت تلك الحضارة وتضعع استقرار ممالك النوبة وضممر رخاؤها نتيجة عوامل داخلية وخارجية. وأنفق مع ما ذكره وليام آدمز في أن روح الاقطاع العسكرية الوافدة من أوروبا والشرق الأدنى المعاصرين قد أفضت إلى ظهور أقطاعيات محلية يرأسها سادة إقطاعيون، وعمد هؤلاء على بناء قلاع عسكرية ذات هدف دفاعي؛ وأيضاً زادت حدة التنافس بين المطالبين بالعرش. وتبين هذه العوامل بعض مظاهر الوهن الداخلي. ومن الخارج أفضى تدخل المماليك العسكري في شؤون النوبة بين ١٢٧٥ و ١٣٦٥م، وتزايد الثورات العربية في مصر إلى ضعف فعالية الدولة. وأسهمت كل تلك العوامل مجتمعة في سقوط المملكة النوبية وانهيار الحضارة النوبية المسيحية فيها.

وقضى البدو على ما تبقى من رسم تلك الدولة. فسادت الفوضى وتولد عنها نكوص اجتماعي مما أدى إلى فراغ سياسي تردت إليه البلاد، إلا من دويلات صغيرة أومشيخات قبلية فيما يبدو، بذرت نوى ثقافة جديدة، وعقيدة جديدة، ولغة جديدة مكتوبة وكيان سياسي جديد.

أما مملكة علوة فقد غلبت على أمرها إثر تزايد الهجرات العربية، وتدني الحالة الاقتصادية بعد نضوب مناجم الذهب والزمرد وما ارتبط بها من نشاط اقتصادي في الصحراء الشرقية؛ واجتزاء زعماء الأعراب لأراضيها شيئاً فشيئاً حتى لم يبق منها إلا سوبه التي قضي عليها في تجمع عربي كبير في منتصف القرن الخامس عشر.

خرجت الجيوش العربية من مصر مرتين لوضع حد لهجمات النوبة على صعيد مصر. وتحقق ذلك الهدف عند عقد معاهدة النوبة عام ١٣١٠/٥١-٦٥٢م. التي نصت

على عدم اعتداء طرف على الآخر، ودعت إلى تبادل المنافع التجارية ومنحت حق الترحال لمواطني كل بلد في البلد الآخر دون أن يقيموا إقامة دائمة. وفي كنف هذا الاتفاق الذي ظل ساري المفعول لستة قرون، تسربت المؤثرات الإسلامية والعربية

تدريجياً. وأدى ذلك التسرب إلى إحداث تحول اجتماعي وثقافي وسياسي واسع.

وفي القرن الثامن الميلادي تمكن ولاة مصر من عقد اتفاقيات مع البجة تماثل عهد النوبة، وفي كنف هذه المعاهدات توغل العرب في أرض البجة لاستغلال مناجم الذهب والزمرد، وغيرها من المناشط الاقتصادية خاصة. بعد أن اعتمد الخليفة المعتصم على الجنود الأتراك وأسقط أسماء المقاتلين العرب من ديوان العطاء. وكلما زادت هيمنة الأتراك على الحكومة والجيش في مصر اضطر العرب للهجرة في السودان. وقد بلغت هذه الهجرات ذروتها في العهد المملوكي التركي الممتد بين عامي ١٢٥٠م و ١٥١٧م. وانفتح المهاجرون العرب على الشعوب السودانية من بجة ونوبة وعنج، معايشة واختلاطاً، وتمكنوا بفضل نظام الوراثة عن طريق الأم، السائد بين الشعوب السودانية، من بسط نفوذهم السياسي والاجتماعي على أجزاء كبيرة من البلاد. وكان السلم يغلب على هذا التحول الاجتماعي، كما كان التعايش السلمي والتسامح الديني يغلبان على حياة المواطنين القدامى والوافدين.

وكان من القبائل التي تدفقت في جموع كبيرة لأرض المعدن، بأرض البجة، قبائل: مضر، ربيعة، جهينة، بنو تميم، بنو هلال، رفاعة، بنو كاهل، سعد العشيرة، قيس عيلان، بنو يشكر، بني، وغيرهم من فروع قحطان. وكان أول مظهر للوجود العربي المكثف الحلف الذي كونه عبد الحميد بن عبد الله العمري بعد أن بسط نفوذه على جهينة وربيعه وسعد العشيرة في القرن التاسع الميلادي.

ساعد التدخل المملوكي في اضعاف مملكة النوبة المسيحية. وفي عام ١٣١٧م

توج المماليك الأمير النوبي سيف الدين عبد الله برشمو ملكاً على عرش النوبة. وفي عام ١٣٢٣م خلفه كنز الدولة نصر، أحد زعماء بني الكنز وابن أخت آخر ملك نوبي مسيحي. ومن ثم صارت الأسرة المالكة مسلمة مستعربة بعد أن كانت نوبية مسيحية. وبسقوط مملكة النوبة المسيحية زال الكيان المركزي الذي كان يمنع توغل العرب في أعداد كبيرة.

٦
٢
تزامن هذا التطور مع تزايد حدة الصراع بين العرب والمماليك في مصر وتدفق الأعراب في مجموعات غفيرة فتابع بعضهم نهر النيل؛ واخترق البعض الصحراء الشرقية، التي كانت موطناً لمن وفد من مصر أو عبر البحر الأحمر من قبل، وتابع بعضهم السير حتى بلغوا أرض البطانة والجزيرة، وعبر بعضهم النيل إلى كردفان ودارفور، حيث التقوا برافد بشري ثالث جاء مواز لشاطئ النيل الغربي إلى دنقله، فوادي المقدم ووادي الملك حتى كردفان ودارفور.

أدت هجرة الأعراب في أعداد كبيرة بعد انهيار الحكومة المركزية إلى انتشار الفوضى وبداية فترة مظلمة استمرت لنحو قرنين من الزمان (١٣١٧-١٥٠٤م). ويعكس ما سطره العلامة ابن خلدون (١٣٣٣-٥-١٤٠٦م) أما وصلت إليه مملكة النوبة في أواخر أيامها: "إن الجزية انقطعت بإسلامهم (أي النوبة) ثم انتشرت أحياء العرب من جهينة في بلادهم واستوطنوها وملكوها وملكوها عبثاً وفساداً. وذهب ملوك النوبة إلى مصانعتهم بالمصاهرة، فاخترقوا ملكهم وصار بعض أبناء جهينة من أمهاتهم ملوكاً على عادة الأعاجم في تمليك الأخت وابن الأخت فتمزق ملكهم واستولى أعراب جهينة على بلادهم". وجهينة هذه من كبرى القبائل العربية التي دخلت السودان وقد انتشرت بطونها بين صعيد مصر وحدود الحبشة وجاء في إحدى الروايات السودانية أنه كان لجهينة إثنان وخمسون فرعاً في منطقة سوبه وأكثر منها في غرب السودان في مطلع القرن السادس عشر. ويبدو أن الشيع التي آلت إليها جهينة ونبت إليها ابن خلدون تشير إلى المشيخات أو الإمارات العربية التي نشأت على أبواب النوبة وغيرها. ولعل الإمارات الثماني التي كانت ترسل سلطنة المماليك (في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين) كإمارة بني الكنز كانت جزءاً من تلك التطورات الجديدة.

ومع أن مملكة علوه لم تكن طرفاً في "عهد النوبة" ولم تدر في فلك النفوذ الإسلامي مثل مملكة النوبة فقد جذبت إليها، غير التجار، مجموعات من البدو من من لم يغرها الاشتغال بالتعدين أو نقل المؤن. وكان هدفها الوصول إلى سهول علوه ذات المراعي الغنية. وقد زادت هذه الهجرة بعد سقوط المقررة وانتشار الركود الاقتصادي في الصحراء الشرقية. ونستنتج من المصادر العربية المعاصرة والحفريات الأثرية أن مملكة

علوه قد أصابها الوهن قبل توغل العرب (في أعداد) كبيرة. فمنذ مطلع القرن الرابع عشر قل ذكر سوبه في المصادر العربية، وتواتر ذكر الأبواب (كبوشيه) عاصمة الإقليم الشمالي لعلوه، وفي نهاية القرن الثالث عشر تعرضت منطقة الأنج (العنج) في الجزيرة لغزو خارجي. وقد انعكس هذا الوهن على الكنيسة التي تدنت فعاليتها، فقد تقلص عدد الكنائس من أربع مائة من مطلع القرن الثالث عشر إلى مائة وعشرين في بداية القرن السادس عشر. وقد جاء خبر هذه الكنائس مقترناً بذكر عدد مماثل من القلاع كانت تحت إمرة مائة وعشرين قائداً (شبه مستقلين) دون سيطرة ملك أعلى عليهم.

ومن المرجح أن قدرات الدولة القتالية قد أنهكت في محاولة التصدي للهجرات العربية التي وإن اتسمت بالسلم والتعايش في مجملها، فإن إمكانية حدوث صدام بين المهاجرين العرب وجنّهم من البدو والمواطنين المستقرين على شواطئ النيل كانت متوافرة. ولا شك أن ظاهرة الإغارة على المجتمعات الحضرية كانت واحدة من مناشط البدو التقليدية. ويبدو أن الصلة بين الطرفين قد ساءت عندما ترك الأعراب خيامهم وأسلوب حياتهم الرعوي وأخذوا يشاركون الوطنيين السكن على شواطئ النيل، ويضيقون الحصار على منطقة ملتقى النيلين. وكما حدث في المقره من قبل فقد استطاع الأعراب أن يرثوا مواضع قيادية عن طريق المصاهرة وأن يقطعوا لأنفسهم إمارات أو مشيخات على الأطراف حتى لم يبق من علوه إلا عاصمتها المنهارة.

يتفق هذا الحال المتردي لمملكة علوة على ما كتبه ابن خلدون في مطلع القرن الخامس عشر: "وانتثروا (أي عرب جهينة) بين صعيد مصر وبلاد الحبشة وكاثروا هناك سائر الأمم وغلبوا النوبة وفرقوا كلمتهم وأزالوا ملكهم وحاربوهم فأرهبوهم إلى هذا العهد". وعندما كثر عدد العرب، وزادت شكواهم من ظلم حكام علوة كما جاء في الروايات الوطنية دعا عبد الله جماع القريناتي القبائل العربية لمحاربة العنج في نحو منتصف القرن الخامس عشر. فتجمعت القبائل وحاصرت سوبه وقضت عليها. ومن قرى، التي اتخذوها عاصمة لهم، امتد نفوذ العبد اللاب، أحفاد عبد الله جماع، على أجزاء كبيرة من السودان وادي النيل.

كان قيام مملكة العبدالملك معلماً هاماً في تاريخ انتشار الثقافة العربية الإسلامية في السودان وادي النيل. ومن غير ريب فإن البدو قد أبلوا بلاءً حسناً في تحقيق هذا النصر. فقد دخل الأعراب إلى البلاد في جموع غفيرة، وكانوا ذوي مقدرة على التحرك السريع بفضل إبلهم وقلة متاعهم وربما ميلهم (الفطري) للقتال. هذه الصفات جعلت البدو في موضع يمكنهم من بسط نفوذ كبير على الحضر من زراع وغيرهم.

وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، إبان الفترة التي تضاعف فيها نفوذ الحكومات المركزية انفتح العرب على النوبة والبجة والعنج وسكان السهول مخالطةً، وتحالفاً، ومصاهرةً. ونتج عن ذلك هجين جديد إعتنق العقيدة الإسلامية وتمثل الثقافة العربية. وبدأ التغيير بعمليتين سارتا جنباً إلى جنب أحياناً، ومتداخلتين في معظم الأحيان. الأولى لغوية ثقافية والثانية عرقية. وتشمل العملية الأولى اكتساب اللغة العربية، واعتناق العقيدة الإسلامية، وتمثل النسب العربي والانخراط في نظام قبلي. وتقوم العملية الثانية على المصاهرة وما يتبعها من تفاعل عرقي.

تعربت قطاعات كبيرة من الشعوب السودانية، خاصة بين الحضر واستوعبت البنيات القبلية. فاختر الهجين الجديد الانتماء للأصول العربية، عبر النسب، وتمثلوا العادات العربية مثل نظام الوراثة عن طريق الأب، وليس الأم كما كان شائعاً بينهم. ولما تم استعراهم بدلوا لغاتهم الوطنية بلسان عربي، ولكن غالبية البجة والنوبة القاطنين شمال منطقة الدبة ظلوا متمسكين بلغاتهم الأصلية حتى يومنا هذا. وكانت عملية الاستعرا العرقي والثقافي تفاعلاً ذا اتجاهين يشمل استعرا المجموعات الوطنية، وتأصيل العرب وتأثيرهم بمقومات سودانية؛ دماً وثقافةً. وتدل غلبة الثقافة العربية، من بين عوامل أخرى: على أن المهاجرين قد قدموا في أعداد كبيرة، ومن ثم كان تأثيرهم عظيماً. وتشير غلبة أعداد البدو بين الوافدين أن تأثيرهم على الوطنيين كان متسقاً بينما كان تأثير الشعوب السودانية على العرب متبايناً يعكس الفوارق الثقافية والتمايز البيئي. فالاختلاف البيئي الناتج عن غزارة الأمطار وانتشار ذبابة النسي تسي أجبر الوافدين، المتوغلين في جنوب كردفان ودارفور على التخلي عن رعاية الإبل واحتراف تربية البقر.

ويبدو أن مدى الاستعراب كان مرتبطاً بحجم الهجرة. فهو أوفر في المنطقة النيلية الممتدة بين كورتي وسنار، وفي سهول البطانة والجزيرة وشمال كردفان ودارفور. ومع ذلك فإن درجة تمثل الثقافة العربية تختلف من قبيلة إلى أخرى، فإذا ما قارنا العرب الذين أثروا حياة الاستقرار ومشاركة النوبيين المستقرين أوطانهم، بالعرب الرحل (وأشباه الرحل) من رعاة الإبل والغنم، القاطنين شرق النيل وغربه، نجد الجماعات الأخيرة، كانت أقل التحاماً بالسكان الأصليين وتسرياً بينهم. وكان عرب البقارة الرحل أكثر البدو اختلاطاً. ولكن مع استثناء بعض القبائل البدوية فإن لفظ عربي قد أفرغ، في أطراد، من مغزاه العرقي. وصارت الدلالة الثقافية أغلب. وقد صدق من قال أن العروبة هي عروبة اللسان.

بعد مضي قرنين من الوجود العربي المكثف والاختلاط ولد هجين مستعرب يجمع بين الخصائص الثقافية والسمات العرقية، وكانت ظاهرة اتخاذ النسب العربي هي الغالبة على هذا التطور وأحياناً نجدها منتشرة بين من انخرطوا في الإسلام ولكن لا يتكلمون العربية. ومرد ذلك أن الصلة الحميمة التي تربط الإسلام والعرب، مادة الإسلام وحماته، كانت تلك الوشيجة تعنى عند من اعتنقوا الإسلام حديثاً أن من صار مسلماً فهو عربي. وبكلمات أخرى صار الانتماء إلى أصول عربية هو عقد الانتماء الكامل وأداة التفاعل الاجتماعي. أو بطاقة الهوية في المجتمع الجديد ومن ثم يبدو أن سلسلة النسب صارت ذات دلالة اجتماعية أكثر من أن تكون ذات معنى عرقي. وتعكس كتابات النسابة السودانيين وعلى رأسهم السمرقندي ما لقيه هذا الفهم من تطور بعد قيام مملكة العبدالآب العربية، وسلطنة الفونج الإسلامية.

لم يتمتع العبدالآب بانفرادهم بالسلطة طويلاً، إذ سرعان ما نافستهم في الحكم قوة أخرى وفدت من أعالي النيل الأزرق بقيادة عمارة دونقس، زعيم الفنج. وفي عام ١٥٠٤م اصطدمت القوتان في أربجي (وهزم العبدالآب. ولكن ما ذهبت إليه يتجاهل رواية أخرى تغفل ذكر هذه الهزيمة. وترغم هذه الرواية أن سقوط سوبه كان ثمرة جهد مشترك بين العرب والفونج، وتخلص إلى أن ذلك الجهد توج بتكوين الحلف الفونجاوي العبدالآبي الذي أدار البلاد حتى عام ١٨٢١م.

والفونج شعب أفريقي (أسود البشرة)، كان أتباعه رعاة بقر في مبدأ أمرهم، وربما كان تكوينهم الاجتماعي أقرب إلى بنية قبلية مثل شيوخ العبدالآب، عند ظهورهم، ولكن ما أن تبوأ القبيلتان السلطة واستقرتا (صارتا حتى) نخبة حاكمة.

تختلف المصادر في أصل الفونج وترجح انتماءهم إلى بني أمية وبلاد الحبشة أو الشلك أو بلاد برنو. وبما أن المقام لا يسمح بالتوسع في هذه النقطة أقول إنه مهما يكن منبتهم العرقي فإن ظهور سلطنتهم في التاريخ قد ترافق مع توغل نفوذ الإسلام وانتشار الثقافة العربية في منطقة أعالي النيل الأزرق. وقد ارتاب الرحالة بروس الذي زار سنار في صلة الفونج بالنسب الأموي الشريف وقال إن شكل السكان ولون بشرتهم يدل على أنهم من الشلك. ورغم وجهة ما أثاره بروس فإن عروبة المرء لا تقاس بتقاطع وجهه أو سحنه، فالعروبة يمكن اكتسابها ثقافياً. ولعل فيما أوردته الروايات السودانية دليل على عمق الامتزاج بين الأعراق الأفريقية والدماء العربية في تلك المنطقة (فلم يعد هناك ثمة فرق بين قادم ومقيم. وأرجح أن الروايات الوطنية الممثلة في أشجار النسب المتداولة تنبئ عن نواة لذكرى التحام بين العرب وسكان ما يعرف اليوم بجبال الفونج (أو الهمج). وربما كان الأصل العربي في ذلك الهجين من جبهة أو من بني أمية حسب ما ترجح الروايات السودانية. ولعل الإشارة إلى ملك الفونج بسلطان الدار الزرقاء وإلى المملكة بالسلطنة الزرقاء يقوي ما ذهبنا إليه. ونجد في اسم عمارة دونقس، كما ذكرنا في مكان آخر من هذا الكتاب، أنصع برهان على تلاحم الشعبين وتكامل ثقافتهما (فعمارة رمز العروبة ودونقس كناية عن الأفريقية).

ترتب على هزيمة العبدالآب في أربجي قيام صرح سياسي جديد، توحدت فيه ممتلكات الفونج والعبدالآب وما أضيف إليهما من ديار البجة وأجزاء كبيرة من كردفان. وشكلت الدولة في قمتها نمطاً من الحكم الثنائي يعطي سلاطين الفونج الكلمة العليا في إدارة البلاد جميعها ويعطي ملك العبدالآب حق إدارة ممتلكاته نيابة عن السلطان. وتتألف الدولة من تحالف فضفاض بين الفونج والدويلات الصغرى والمشixات المتعددة التي ترجع جذورها إلى الفترة الواقعة بين ١٣١٧ و ١٥٠٤م. وكانت سيادة الفونج

فلما تحقق الاستقرار لبعض البدو، خاصة الزعماء منهم صاهروا بعض الزعماء النوبيين وتبوأوا مراكز قيادية في المجتمعات النيلية مستفيدين من قلاع الإقطاعيات النوبية ومن مؤازرة الأعراب لهم. وصار أحفاد هؤلاء الشيوخ نواة الأسر الحاكمة في المنطقة الواقعة بين دنقلة وسوبه. ومن الراجح أن عبد الله جماع قد استقطب هؤلاء الزعماء عند هجومه على سوبه فلما تحقق لهم النصر ظلوا في مواقعهم يمارسون إدارة إماراتهم أو مشيخاتهم ولكن على نسق تغلب عليه الوراثة. واقتربت هذه الإمارات بأسماء تجمعات قبلية عربية، كما سنرى.

ورثت سلطنة الفونج هذا الوضع، القائم على تحالف عريض من مملكة العبداللاب، وصارت المشيخات القبلية هي النسق الإداري الغالب على مستوى الدولة القاعدي. وعليه فليست هناك حكومة مركزية بالمعنى الدقيق، فقبضة الدولة على الأطراف غير قوية ولا توجد أجهزة تنفيذية متماثلة تنتشر في طول البلاد وعرضها عدا التنظيم القبلي الذي يغلب عليه مصطلح مشيخة ورئيسها الشيخ أو الملك.

وفي إطار الحلف القونجاوي - العبداللابي مارس الفونج سلطتهم كاملة على المنطقة الواقعة بين أربجي وسنار، وكان يحكمون على المشيخات شبه المستقلة الواقعة جنوب سنار وإلى الشرق والغرب منها، مثل مملكة فازو غلي (ويكون سكانها شريحة هامة من بقايا السكان الأصليين)، ومشيخة خشم البحر (وشيوخهم من عرب القواسمة) ومشيخة الحمدة، ومشيخة أتبره، وبيله، والتاكة (أو الحلقنة - وهم من البجة)؛ والغدييات (منطقة الأبيض). وكذلك مشيخة الشنابلة، في منطقة المسلمية، شمال سنار.

أما نواب الفونج، فكانوا يحتلون الجزء الشمالي من السلطنة، الواقع بين أربجي والشلال الثالث، كما أن نفوذهم السياسي يمتد على أجزاء من ديار البجة، ويشمل الجموعية وبدو الحسانية والكبابيش وبني جرار غرب النيل الأبيض. وكان حكم العبداللاب المباشر محصوراً بين أربجي وحجر العسل. وفي هذه المنطقة تقع حاضرتهم أولاً في قرّي، وثانياً في حلفاية الملوك. وكما نوهنا من قبل فقد اعتمد نفوذ العبداللاب على سلسلة من المملكات والمشيخات. وأولى هذه الممالك من الجنوب، مملكة الجعليين، وفي نطاقها تقع مشيخة المجاذيب شبه المستقلة، وذات النفوذ الديني الكبير، ثم مملكة

الميرقاب في بربر وتشمل مشيخة رأس الوادي؛ ثم ممالك الرباطاب، فالمناصير، فالشايقية. وتتكون المملكة الأخيرة من أربع مملكات صغرى لأمرى، مروى، حنك، وكجبي، التي ما زالت قلعتها ماثلة للعيان، ويليهما مملكة البديرية وتشمل مشيخات الرقار، أبكر، جزيرة تنقسي، دنقله والخندق، وأخيراً مملكتا الخناق وأرقو وملوكهما من الجوابرة والحكماب. أما المنطقة الواقعة شمال الشلال الثالث فكانت تابعة للخلافة العثمانية، ويحكمها الكشاف حكماً إقطاعياً. وكان الكشاف، مثل المشايخ يشكلون البنية الوطيدة للحكومة. وظل بعض هؤلاء المشايخ يتمتع بسلطاته حتى في عهد الإدارتين المركزيتين، إدارتي العهد التركي - المصري، والإنجليزي - المصري الاستعمارييتين.

فرض الفونج سلطتهم على هذا التحالف الفضايف عبر طرق ثلاثة هي: تعيين الملوك، فرض الضرائب، والتدخل العسكري، وفي بعض الحالات عبر مشايخ الطرق الصوفية - ذوي النفوذ الديني الكبير. وكان حق تعيين ملوك العبداللاب ومن دونهم من الملوك والشيوخ مقصوراً على سلاطين الفونج. وتتم مراسيم التعيين في سنار (وعادة ما يمنح السلطان الملك) أو الشيخ المرشح الككر (أي المقعد)، والطايفة ذات القرنين، والسيف وأحياناً قلادة من الذهب، وكلها من شارات السلطة. وكان ملوك العبداللاب يجرون نفس المراسم على من هم دونهم. وإمعاناً في الحيطة كان سلاطين الفونج يتبعون مراسم منح السلطة بتزويج بناتهم من الملوك الجدد ليضمنوا ولاءهم، ولتكن الزوجات رقيات على تصرفات أزواجهن. ومن تقاليد الفونج أن تلد الأميرات أطفالهن في البلاط الفونجاوي حيث يشب أبناؤهن في كنف النواميس الفنجاوية ومتى ما اختير الملك الجديد عاد إلى مملكته ليمارس سلطاته كاملة في نطاق الأعراف السائدة في مجتمعه الأول.

كانت جباية الضرائب واحدة من أهم المناشط التي يؤديها الملوك والشيوخ نيابة عن سلاطين الفونج. فإذا ما تقاعس هؤلاء في أداء هذا الواجب، أو تمردوا، أجبروا على تأديته قسراً، وبحملات عسكرية تأديبية. وحقيقة الأمر أن طبيعة الدولة الفضايفة، وترامي أطرافها، وتباين أعراقها، وتنافس قبائلها حول المرعى، أدت إلى إنشاء جيش مدرب لدعم الحكومة المركزية في مواجهة مظاهر العصيان الداخلي والأخطار الخارجية. في البدء كان الجيش تقليدي التكوين، قوامه المقاتلون المختارون من القبائل، "وجنود لولو"

الذين قامت على أكتافهم سلطنة الفونج. ولكن منذ عهد السلطان بادى أبسودقن (١٧٢٤-
١٧٦٢م) زاد الاعتماد على جيش مدرب، قوامه الموالى السود، وعماده الخيالة. ولما
كان إعداد مثل هذه الجيش باهظ التكلفة فلم يكن تكوينه ميسوراً إلا لمشايخ العبداللاب.
إن قيام سلطنة الفونج الإسلامية وتطورها العملاق قد أسس على تفاعل طويل
المدى عميق الأثر بين ثلاثة روافد هي التيار السوداني (الأفريقي) والإسلامي والعربي.
وكان الإسلام جوهرأ وإطارأ هو المحرك الأساس في تفاعل هذه التيارات وما خلفته من
تراكمات عرقية ودينية وثقافية واجتماعية على شعوب سودان وادي النيل.

بدأت هذا البحث بشرح دور الرافد السوداني في دفع عجلة التاريخ وإقامة
صروح للحضارة السودانية منذ عهد كوش، ولكن يتعدى دورهم ذلك: فهم أساس الممالك
المسيحية ومادتها وعماد سلطنة الفونج، ومملكتي تقلي والفور، ولهم في رأى دور كبير
في نشأة سلطنة الفونج الإسلامية. ولا جدال في أن بعض القوى النشطة من الشعوب
السودانية ظلت تلعب دوراً مهماً في تاريخ هذه البلاد مثلما أسهمت بدور فاعل في قيام
السلطنة الزرقاء وإدارة دفة حكمها لثلاثة قرون. وأول هؤلاء الفونج، الذين ربما بدأت
طلائعهم في نهاية القرن الثالث عشر، عندما شكى ملك الأبواب من أن إقليم العنج (الجزء
الجنوبي من مملكة علوه) قد تعرض لغزو خارجي.

كان أول من ترك وصفاً لهذا الشعب دون أن يسميه المغامر اليهودي داود
روبيني (نحو عام ١٥٢٢م). وسمى روبيني ملك هذا الشعب بعمارة، وذكر أنه أسود
اللون ويحكم شعباً من السود والبيض وأنه يمتلك عدداً كبيراً من الخدم والرفيق. وترجع
رواية للرحالة الإسكوتلندي جيمز بروس (ت. ١٧٧٢م) بأن الفونج أمة من السود تعرف
بالشك تعيش على الشواطئ الغربية للنيل الأبيض على خط عرض ١٣ شمال.
ويضيف أنهم انقضوا على المجموعات العربية (العبداللاب) وهزموها في معركة أربجي
عام ١٥٠٤م. وكان أول سلاطين الفونج عمارة بن عدلان الذى أقام المملكة وبنى سنار.
ورغم أن الروايات الوطنية الأخرى تهمل هذه الرواية وترجح انتماء الفونج إلى بني أمية
أو العرب. يكفي أن نقول هنا أن رواية بروس تمثل تياراً روائياً قوياً لا يمكن تجاهله،
وقد تجدد الاهتمام به مؤخراً. ولاشك أن تشككنا بوجود صلة عرقية بين الشك والصفوة

الحاكمة من سلطنة الفونج لا ينفي وجود وشائج ثقافية ولغوية بين الشلك وبين الشعوب التي تقطن في تلك المنطقة (النيل الأبيض) قبل استقرار الشلك فيها، في منطقة جبال الهمج أو جبال الفونج، والتي يرجح البعض أنها مهد الأسرة الحاكمة. وكان الهمج وزراء الفونج، وهم من منطقة جبال الهمج، قد لعبوا دوراً رائداً في إدارة البلاد.

ومع غلبة الرافد الأفريقي في نشأة السلطنة الزرقاء فإن العصبية العربية ممثلة في القواسمة وجهينة والتجمع العربي تمكنت من انفاذ إدارتها في الهيكل التنظيمي للسلطنة وتوجيهها العنقدي والثقافي. وبقيام سلطنة الفونج المؤسسة على تكامل الأفارقة والعرب نورخ لتوجهين هامين: أولهما نشر العقيدة الإسلامية بصورة عميقة، وثانيهما بداية الحقبة الإسلامية التي تشكلت منها جذور الثقافة الوطنية الغالبة وسمات الهوية السودانية.

كان انتشار الإسلام في مبدأ الأمر اسماً في كثير من مظاهره؛ وكان الرواد من دعاة الإسلام من التجار والبدو، الذين اهتموا بنشر المبادئ العامة للعقيدة وأبجديات الفقه. وحقيقة الأمر أن التحول من المسيحية والمعتقدات الأفريقية إلى الإسلام كان بطيئاً. والسبب في ذلك أن المسيحية لم تندثر بنهاية الكيان السياسي لمملكتي النوبة وعلوة، بل إن الكيان السياسي ظل مزدهراً في بعض الجيوب مثل دوتاو. وظلت الثقافة النصرانية مزدهرة في بعض صورها حتى وقت متأخر. والراجح أن المسيحية والإسلام ظلّا يعيشان في سلام، رغم ما بينهما من تنافس زمنياً طويلاً. فلم يرد أن المسلمين فرضوا دينهم عنوة في هذه البلاد.

فلما غلب العبد اللاب والفونج على البلاد في مطلع القرن السادس عشر، لم تشهد تلك البلاد مدرسة علم ولا قرآن، على حد تعبير ود ضيف الله، فإن مناخ الاستقرار والوحدة السياسية ساعد على خلق مناخ مناسب لنشر تعاليم الإسلام على نهج أعمق وأشمل مما ألفه الناس من قبل.

ففي البدء هاجر بعض السودانيين للإستزادة من المعارف الإسلامية من مصر والحجاز، بينما جذبت البلاد بعض العلماء والمتصوفة. اهتم العلماء السودانيون بتحفيظ القرآن الكريم وتفسير ونشر الفقه خاصة رسالة ابن أبي زيد القيرواني ومختصر خليل بن اسحاق والتوحيد والحديث والسيرة وعلوم اللغة العربية. إلا أن هذه الثقافة الفقهية، والتي

تمثل التيار الرئيس للدعوة الإسلامية لم تستهو كل السودانين، إذ فضل عامة الناس الانخراط في سلك الطرق الصوفية. وكانت الطريقة القادرية أولى الطرق انتشاراً وأكثرها قبولاً. وسعى الصوفية إلى نشر مبادئ الإسلام وفق منهج سلوكي معين يأخذ بمبدأ التبسيط مع المداومة على قراءة أذكار وأوراد معلومة. وكان انتشار الإسلام على أيدي مشايخ الطرق الصوفية أوسع نطاقاً، فأحبهم العامة والخاصة.

وقد دفع هذا الوضع الفقهاء ليترسموا خطى رجال التصوف، لينالوا الحظوة عند العامة والحكام، فجمع العلماء بين علمي الظاهر والباطن، حتى صار من المتعذر الفصل بين الوظيفتين في المجتمع الفونجاوي. ويظهر ذلك جلياً في استعمال كلمة "فكي"، وجمعها "فقرا"، للدلالة على الفقيه العالم والفقير الصوفي في آن واحد. بهذا التلاحق بين النهجين الفقهي والصوفي وضعت النواة الأولى للخصائص المميزة للثقافة الدينية في السودان والتي انعكست على التكوين الاجتماعي والسياسي الذي تميّزت به الدولة السنارية. ونجد في ما سطره ود ضيف الله في كتاب الطبقات خير دليل على هذه الخاصية.

ومن أهم منجزات المنهج الصوفي، سعيه تحت راية الإسلام لاضعاف روح العصبية العرقية والولاء القبلي، بتشجيع الإخاء بين المريدين سواء كان أولئك المريدون عرباً سودانيين، أو مستعربين، أو غيرهم ممن اعتنقوا الإسلام. وقد أسهمت الطرق الصوفية عند غياب حكومة مركزية قوية في تكوين الأطر الاجتماعية والدينية بين الشعوب السودانية في كنف الإسلام الرحب.

وما أن غلب الإسلام على الجزء الخاضع لنفوذ العبدالآب وأحرز الاستعراب تقدماً ملحوظاً حتى خرج جماعة من التجار والعلماء ورجال الطرق الصوفية إلى منطقة جنوب الجزيرة وكردفان، ودارفور، ساعين لتعميق التعاليم الإسلامية في تلك المناطق. وليست ظاهرة "الغريب الحكيم" التي ارتبطت بقيام سلطنة الفونج أولاً ومملكتي الفور وتقلي ثانياً إلا تعبيراً عن جوهر حركة الإسلام والثقافة العربية في تفاعلها مع المجتمعات السودانية.

وبلغ من علو شأن بعض العلماء أن انتشرت دعوتهم وسط جيرانهم من المجموعات الإفريقية الذين قصدوهم طلباً للعلم والمعرفة، حتى بلغ مجلس أحد الشيوخ

حوالي الألف طالب من التكرور ودار صليح. وكان هذا النشاط الدعوي، إضافة لاختلاط المجموعات المحلية بالمجموعات الوافدة عبر طريق الحج من غرب أفريقيا، مما ساهم في التشكيل الاجتماعي والثقافي للمجموعات السودانية وانصوائهم تحت لواء المحبة والإيمان.

ومثلما كانت المسيحية عامل توحيد بين النوبيين، صار الإسلام عامل ترابط بين كثير من الشعوب السودانية على اختلاف أصولها ووحد بينها تحت إدارة واحدة.

أدى انتشار اللغة العربية، والثقافة العربية إلى دعم التوجه الوحداني الذي أرسى الإسلام دعائمه، وقوت الطرق الصوفية مساره، ودعمته عملية التلاقح بين العرب وجل السودانيين، وأدى هذا التفاعل إلى اعطاء سلطنة الفونج درجة كبيرة من التجانس الثقافي والاجتماعي والوجداني حتى صار الناس يتحدثون عن الحجيح السناري والقافلة السنارية والرواق السناري ويوصف السوداني خارج بلاده بأنه سناري.

كان ملوك العبدالآب، وسلاطين الفونج وراء هذا الانجاز الحضاري الكبير، ففي عهدهم اكتملت الوحدة السياسية والإطار الإداري وفيه برزت مقومات الهوية السودانية وخصائصها الثقافية، وبجهود زعمائها اكتمل توحيد الجزء الأكبر من سودان وادي النيل. ومن سلطنة الفونج خرج العلماء والصوفية، والتجار إلى كردفان ودارفور وما وراء سنار يحملون مشعل الثقافة الإسلامية ساعين لخلق جسور من التواصل بينها وبين شعوب وادي النيل الأوسط.

قائمة ببعض المصادر والمراجع المهمة:

١. مخطوطات عربية

Bodleian Library, Ms Bruce
18 (s) ff. 54b-57a.

تاريخ ملوك الفونج ببلد سنار

أ. سيرة ملوك العبدلاب {ملوك العبدلاب}،
دار الوثائق القومية، الخرطوم.
ب. واضح البيان في ملوك العرب
بالسودان {واضح البيان}، دار الوثائق
القومية، الخرطوم.

عبد الله بن الأرباب الحسن بن شاور

أ. مخطوطة باريس،
Bibliothèque National,
Ms Arabe 5069, Paris.

كاتب الشونة، أحمد بن الحاج علي وآخرون

ب. مخطوطة المتحف البريطاني،
British Museum, Or.
2345, London.

ج. مخطوطة فيينا،
National Bibliothek, Ms Mixt
677 a, Vienna.

د. مخطوطة دار الكتب المصرية، تاريخ
رقم ١٨م، مكتبة فاضل، القاهرة.

٢. مؤلفات باللغة العربية

أحمد بن الحاج أبو علي

تاريخ ملوك سنار، تحقيق مكي شبيكة،
الخرطوم، ١٩٤٧، (تاريخ ملوك السودان).

ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله

الرسالة، القاهرة، (د.ت).

ابن خلدون، عبد الرحمن

كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، بيروت،
١٩٦٧، ج ٢.

ابن ضيف الله، محمد النور

كتاب الطبقات في خصوص الأولياء
والصالحين والعلماء والشعراء في السودان،
تحقيق يوسف فضل حسن، الخرطوم،
١٩٧١.

أبو صالح الأرمني،

تاريخ الشيخ أبو صالح الأرمني، تحقيق B.
T. A. Evetts، أكسفورد، ١٨٩٤

الدمشقي، شمس الدين عبد الله،

كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر،
بطرسبورج، ١٨٦٥.

المهدي، مندور

قصة جمهورية السودان، الخرطوم، مكتب
النشر، ١٩٥٩.

المقريزي، أحمد بن عبد القادر،

كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط
والآثار، تحقيق G. Wiet، القاهرة، ١٩٢٢،
ج ٢.

البيان والإعراب عما بأرض مصر من
الأعراب، تحقيق عبد المجيد عابدين، مع
دراسة في تاريخ العروبة في وادي النيل،
القاهرة، ١٩٦١.

حسن، يوسف فضل

"القتل الطقسي عند الفونج"، مجلة الدراسات
السودانية، العدد الأول، المجلد ٢، ١٩٧٠،
٤٧-٣٢.

مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان
الشرقي، سوداتك، الخرطوم، ٢٠٠٣، ط ٤.

خليل بن إسحاق المالكي،

مختصر خليل، دار إحياء الكتب العربية،
القاهرة، (د.ت.).

شقيير، نعوم

جغرافية وتاريخ السودان القديم، بيروت،
١٩٦٧.

صبيحي

"مخطوطة تاريخية عن ملوك العبداللاب"،
مجلة الخرطوم، ديسمبر ١٩٦٧، ٦٠-٥٦.

صلاح (محي) الدين،

معالم تاريخ السودان وادي النيل، القاهرة،
١٩٥٥.

عبد الجليل، الشاطر بصيلي

التربية في السودان، القاهرة، ١٩٤٩، ٣
أجزاء.

عبد العزيز أمين عبد المجيد،

"تاريخ مملكة تكلي"، مجلة المجلس، العدد
١٢٢، ١٩٦٢.

عبد القادر، عبد القادر محمد

تقلي
إسدييه

صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة،
١٩٦٣، ج ٨.

القلقشندي، أحمد بن عبد الله،

تاريخ العبدلاب: من خلال رواياتهم
السماعية، شعبة (أبحاث) السودان، الخرطوم،
١٩٦٩.

نصر، أحمد عبد الرحيم

أبحاث

٣. مؤلفات بلغات أوربية:

Adams, William Y.

Nubian Corridor to Africa, Allen Lane,
London, 1977, pp 331, 359- 60, 508-
510, 544- 546.

Alvares, F.

The Prester John of the Indies ... ed. By
C.F Buckingham and G. W. B
Huntingford, Hakluyt Society,
Cambridge, 1961, Vol. II

Arkell, J.A.

*A History of the Sudan From the
Earliest Times*, London, 1955.

"Fung Origins". *S.N.R.*, XV, (1932), 200-
250.

More about the Fung Origins, *S.N.R.*,
XXVII, (1947), 87-98.

Browne, W.G.

Travels in Africa, Egypt and Syria,
1792-98, London, 1799.

Bruce, J.

*Travels to Discover the Sources of the
Nile*, Edinburgh, 1805, Vol. VI, VII.

- Cerulli Somalia, E. *Scritti Vari Editi Ed. Inediti*, Roma, 1957, I
- Chataway, J.D.P. 'Notes on the History of the Fung', *S.N.R.*, XIII, (1930), 47-58.
- Crawford, O.G.S. *The Fung Kingdom of Sennar*, Gloucester, 1951.
- de Cadalvene et, E.
de Breuvery, J. *Travels to Discover the Sources of Nile*, Edinburgh, 1804. Vol V.
- Elles, R.J. 'The Kingdom of Tegeli', *S.N.R.*, XV , (1935), 1-35.
- Hasan, Yusuf Fadl *The Arabs and the Sudan From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Sudatek, Khartoum, 2005, 4th Reprint.
- "External Islamic Influences and the Progress of Islamization in the Sudan between the 15th and 18th Centuries" in *Sudan in Africa*, ed. By Yusuf Fadl Hasan, KUP., Khartoum, 3rd Reprint.
- "Nubia and the Nilotic Sudan" in *History of Humanity: From the Seventh to the Sixteenth Century*, ed. By M. A. AL Bakhit, et al, Vol. IV, Unesco, Paris, 2000.

- Holt, P.M. "Funj Origins: a Critique and New Evidence", *J.A.H.*, IV, (1963), 39-55.
- "A Sudanese Historical Legend, the Funj Conquest of Suba", *B.S.O.A.S.*, XXIII, (1960), 1-2.
- Hilleleson, S. 'David Reubeni: An Early Visitor to Sennar', *S.N.R.*, XVI, (1933), 55-66.
- Ludolphus, J. *A New History of Ethiopia*, London, 1682.
- MacMichael, H.A. *A History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge, 1922, 2 Vol.
- The Tribes of Northern and Central Kordofan*, Cambridge, 1912.
- Nachtigal, C. *Sahara and Sudan*, Leipzig, 1967, III.
- O'Fahey, R.S. 'Religion and Trade in the Fur Sultante', *Sudan in Africa*, ed. Yusuf Fadl Hasan, KUP, 1970.
- Ogot, A.B. *History of the Southern Lou*, Nairobi, 1967, I.

[U]

السوداني

ملاحظات أولية حول التنوع الثقافي وتطور مفهوم الهوية في السودان *

تحاول

هذه الورقة الاستقراء في تاريخ السودان عبر تتبع مصطلح "السوداني"، وأعني به هنا مفهوم الهوية الوطنية السودانية، وإلى أي مدى استوعبت هذه الهوية التنوع الثقافي الموجود في السودان؟ فالورقة تسعى لاستخلاص مفهوم "السوداني" وما سبقه من مسميات في إطاره الجغرافي المحدد في كل فترة تاريخية، ودرجة استيعابه للتنوع الثقافي في تلك المرحلة، ودور هذا التنوع في تطور مفهوم الهوية.

ولا تهدف هذه الورقة، بأي حال من الأحوال، إلى تقصي مفاهيمي لمصطلحات شائكة مثل "التنوع الثقافي" و"الهوية"، فبسبب تداخل العلوم والقراءات، أصبحت لمثل هذه المصطلحات مفاهيم متعددة بتعدد مداخل دراستها. "فالتنوع الثقافي" مثلاً يتضمن بالضرورة التنوع الديني واللغوي والعرقي، وهذه العناصر تستدعي مجتمعة أو منفردة، في بعض الأحيان، لتشكيل مفهوم الهوية الذي يستدعي بدوره مصطلحات مثل "الذاتية" و"التمحور حول الذات" و"الوطنية"، وهذه الأخيرة تفترض التمييز بينها وبين مصطلحات أخرى "كالقومية" و"الأمة". ومن جهة أخرى فإن هذه المصطلحات يتم تناولها في الحياة

* قدمت هذه الورقة في الاجتماع التأسيسي الثاني لاتحاد الكتاب السودانيين، ونشرت مع أوراق المؤتمر في اتحاد الكتاب: المجلد الثاني، كتاب الاتحاد العام، ٢٠٠٦.

اليومية بشكل يختلف تماماً عن مدلولاتها العلمية. لكن ذلك لن يعطيني من تحديد المفاهيم المرادة من المصطلحات المستخدمة في هذه الدراسة، وهو ما تفرضه الضرورة العلمية الناتجة عن هذا الاشتباك في الأساس، في محاولة لخلق أرضية مشتركة مع القارئ تمكنني من استئارة استدعاءات ذهنية محددة عند قراءة المصطلح المحدد، وأرجو أن أوجز إيجازاً غير مخل في شرحي لمفاهيم الدراسة.

التنوع الثقافي

حظي مصطلح ثقافة Culture بقدر وافر من النقاش والشروح، وتناوله الباحثون والعلماء في علوم التاريخ، والأنثروبولوجيا، والاجتماع، واللغات، وعلم النفس وغيرهم، كل من زاوية تخصصه. ورغم ذلك فإن التعريف "التجمعي" لمصطلح (ثقافة) يظل التعريف الأكثر شمولاً وتداولاً بين الباحثين، وهو تعريف يللم معطيات الثقافة في أنها: "الكل المركب من العادات والتقاليد والأعراف والأديان واللغات والقوانين والأعراف وأنماط السلوك وطرائق التفكير، وكل ما أنتجه الإنسان من منجزات مادية أو غير مادية".^(١) فهي إذاً الأفكار متضمنة في الأفعال.^(٢) وتأخذ الثقافة بهذا المعنى شمولاً وكلية فتحيط بالفرد وبالمجموعة؛ وترتبط الثقافة ارتباطاً وثيقاً بالمحيط الاجتماعي والبيئي، ومن هذا المحيط تستمد سماتها وخصائصها.

وبطبيعة الحال فإن الثقافة تشكل المعيار الذي تنظر به الجماعة لنفسها وللآخر من حولها، وينطبق الحال على عناصر الثقافة المختلفة (العرق واللغة والدين) وهو ما يجعل الثقافة نفسها تعبيراً عن الهوية، بشكل أو بآخر، نتيجة الإحساس بالانتماء لدى أبناء تلك الثقافة.

أما التنوع الثقافي فيعني في هذه الورقة مفهوماً يتطابق مع مصطلح التعدد الثقافي ويشتمل بداهة على تنوع وتعدد معطيات الثقافة. ولن أدخل في تفاصيل لشروحات هذه المعطيات والمتضمنات وسأكتفي بتحديدات أولية تكفي لخدمة أغراض هذه الورقة. أول هذه المتضمنات هو التعدد الديني ونعني به الأديان السماوية والتقليدية وكل ما من شأنه أن يمثل ذلك في وجدان إنسان السودان. أما اللغة فالمعروف أن السودان تتمثل فيه غالبية المجموعات اللغوية الكبيرة في أفريقيا (ما عدا لغة الخوسان)، ويتحدث

سكان السودان مائة وأربعاً وعشرين لغة. وتتعدى اللغة كونها وسيلة للتواصل والتعبير إلى أن تصبح مناخاً نفسياً للمجموعة اللغوية وطريقة لقراءة العلائق الاجتماعية وآلية للتفكير والتفاهم. وبهذا المعنى العميق لدلالات اللغة، وبذلك الاتساع الواسع لعدد اللغات السودانية يكون المراد من مصطلح التنوع اللغوي في هذه الورقة. (٣)

أما التنوع العرقي فهو إشارة لأحد المكونات الضرورية والأساسية للمجموعات البشرية على أساس بايولوجي يخلق خصائص مميزة مثل الشكل والتركيب العضوي واللون، ولا يقف الأمر عند الافتراض بوجود جينات موروثة مشتركة وإنما يتجاوز ذلك للاعتداد بهذا الجانب البايولوجي، الأمر الذي يقود إلى الإيمان بتميز عنصر على عنصر وعرق على عرق. (٤)

وقد آوى السودان منذ مطلع التاريخ، كما سنرى، أعرافاً مختلفة من البشر كانت مصدر ما أسميناه بالتنوع الثقافي. كما كان موطناً للمعتقدات الإفريقية وهي أقدم الأديان فيه، ثم المسيحية والإسلام.

بناءً على ما تقدم فإن المراد بالتنوع أو التعدد هو المجموع في تمايزه واختلافه، والمراد بالثقافي (الثقافاتي - إشارة للثقافات المختلفة) ويشمل كل مكونات الثقافة.

الهوية الوطنية

تدور الملامح الأساسية لمفهوم الهوية حول أهميتها للفرد والجماعة للاستمرار في الحياة الاجتماعية بصورة طبيعية، "فالفرد لابد له أن يشعر بكيونته وذاتيته المتميزة عن الآخرين حتى ينعم بالتوازن النفسي والعقلي والوجداني في معاشته مع الآخرين" وبطبيعة الحال فإن ذاتية الفرد لا تفهم بغير ذاتية الجماعة التي ينتمي إليها. (٥)

ومن المتفق عليه عموماً أنه ليست هناك "معادلات جاهزة" تقوم عليها الجماعة الإثنية وإنما يتأثر قيامها بالظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية التي يرفدها المجتمع العريض. وأرى نفسي متفقاً مع ما يرجحه الدكتور إدريس سالم: "أن العناصر المرشحة والتي يمكن أن تصبح نواة لتكوين الجماعات الإثنية هي القرابة، اللغة، الدين، التاريخ المشترك، والمكان". (٦)

وبهذا المعنى فإن مكونات التعدد الثقافي التي أشرنا إليها يمكن أن تمثل هوية مشتركة لمجموع من الأفراد المنتمين إليها بالاعتماد على فكرة الوراثة أو النسب أو الأصول المشتركة، وأي من هذه الخصائص والمكونات يمكن استدعاؤها كدعوى ومزاعم في مواقف معينة ولأسباب معينة.^(٧)

والهوية بما هي تأكيد للذاتية واعتزاز بها لا تعني التمحور حول الذات الذي قد يكون سلبياً إذ يمكن أن يقود إلى نفي الآخر واضطهاده بالتمادي في الشيفونية واحتقار الجماعات الأخرى وثقافتها وأنماط سلوكها.^(٨)

إن انطلاق هذه الدراسة من حقيقة التعدد والتنوع الثقافي في السودان دفعنا لإرداف "الهوية" بمصطلح "الوطنية" ليكون المراد هو الهوية التي تتشكل من تداخلات وتفاعلات التعدد الثقافي في السودان، ليس بالضرورة عبر تمازج هذا التعدد وانصهاره وإنما في ظل اختلافه الحالي.

والوطنية لأغراض هذه الدراسة هي النسبة للاسم "وطن" بالإشارة إلى الحدود الجغرافية والسياسية التي تشكل السودان وتشمل كل ما هو داخل هذه الحدود، وبالتالي فإن الوطنية المقصودة هنا تختلف عن مدلول كلمة "أمة" التي قد ينتمي أفرادها لجماعات تعيش في "أوطان" متعددة مثل الأكراد أو الألمان. ومن جانب آخر يختلف مفهوم الوطنية أيضاً عن القومية السياسية أو اللغوية أو الفكرية مثل القومية العربية أو الإسلامية أو الاشتراكية. فالوطنية هنا لا تشمل المجموعات خارج حدود "الوطن" وإن جمعتها عناصر مشتركة ثقافية أو اجتماعية أو فكرية مع مجموعات أخرى داخل "الوطن".

لقد تفجرت نقاشات الهوية والذاتية السودانية في مطلع الثلاثينات مع بداية الوعي السياسي، وتواصلت في الأربعينات، ثم أخذت بعداً جديداً في مطالع الاستقلال لما صاحب تلك المرحلة من مشكلات سياسية على رأسها قضية جنوب السودان، ثم استمرت بقوة أكبر في السبعينات مع الانفتاح على التيارات التحررية العربية والإفريقية والعالمية.

نتيجة لكل ذلك، ولارتباط المفكرين السودانيين عموماً بالسياسة فإن الإطار الذي تمت فيه معالجة مسألة الهوية كان إطاراً سياسياً بالدرجة الأولى، ولم يخل من أغراض

أيدولوجية أو أغراض الكسب السياسي المؤقت، وكان لكل ذلك تأثيره السلبي على وحدة الهوية الوطنية في السودان.

وأرجو أن لا يفهم أنني بصدد التأكيد على هوية وطنية، فهذه الدراسة لا تنطلق من نتائج مسبقة ولا تحكمها نظرة سياسية أو أيدولوجية، وإن كنت لا أرى ما يمنع من تحقيق هوية وطنية جامعة لكل أبناء الوطن. ولعل الأستاذ محمد عشري الصديق قد أصاب عندما كتب في نهاية العقد الثاني من القرن العشرين في تفاؤل جم عن مستقبل السودان: "ومن قال إنه ليس بأمة. فليس هناك ما يمنع أن يكون كذلك في وقت قريب، فلا اختلاف أديانه، ولا اختلاف عاداته، ولا اختلاف شعوبه، ولا اختلاف أجوائه وظروف المعاش فيه، بحائلة دون تحقيق هذه الأمنية العذراء. وليس يمكن أن تكون الأمم في بدء تكوينها غير ذلك: فالمصالح المشتركة، التفاهم المتبادل، وأحداث التاريخ، تقرب شقة الاختلاف، وتصل الأبعدين برباط متين".^(٩) وهانحن بعد ما يزيد عن السبعين عاماً نسعى نحو تحقيق هذه "الأمنية العذراء".

ينفرد السودان باتساع رقعته وطول حدوده وتباين بيئاته بين الصحراء الكبرى والغابات الإستوائية. وقد ساعد هذا التفرد في السعة على تأثره بهجرات بشرية متعددة وتيارات ثقافية وحضارية متباينة. ونتيجة لتفاعل هذه المؤثرات الخارجية وتلاقحها مع الموروثات الوطنية تبلورت شخصية السودان ومن انتمى إليه.

وتبين الكشوفات الأثرية والدراسات العرقية أن ثلاثة من أهم الشعوب التي تقطن القارة الإفريقية قد استوطنت في السودان منذ أزمان بعيدة، وهي: "الزنوج" و "الجاميون" و "الساميون". والزنوج أو الجنس الأسود (أو الأفارقة)، وهو تعبير فضفاض يستعمل في غير دقة في هذا البحث للدلالة على السكان الوطنيين الأصلاء السود، الذين ألبسوا اللبنة الأساسية في تاريخ هذه البلاد وتطور ثقافتها. ومن المرجح أن ذلك الشعب الأسود ظل يعمر السودان في الأجزاء الجنوبية والغربية كما أن مجموعات منه تفاعلت مع سكان المنطقة الشمالية والمنطقة الشرقية. ومن الممثلين لهذا الشعب الأسود القبائل السودانية التي تسكن دارفور وجنوب السودان وجبال النوبة في كردفان وأعالي النيل الأزرق. وكان

رواد هذا الجنس الأسود من سكان منطقة الخرطوم وهم بصناعاتهم للفخار قد وضعوا اللبنة الأولى للحضارة السودانية.

والحاميون أو الشعوب الناطقة باللغة الحامية من المجموعات العريقة التي وفدت إلى السودان منذ زمن بعيد واستقرت في المنطقة الشرقية والشمالية الشرقية حيث يسكن البجة وهي في أصولها العرقية لا تختلف عن الشعوب التي تقطن مصر قبل عهد الأسرات. ومن المرجح أن بعض من سكنوا منطقة بلاد النوبة ذوو صلة بشعوب البحر الأبيض المتوسط.

وقد ظل سجل الثقافة السودانية، إلى حين توغل المسيحية ثم دخول العرب في أعداد كبيرة يتأرجح في تفاعل بين ثقافتى الزوج والشعوب الحامية من جهة، وما طرأ عليها من مؤثرات خارجية كان أقواها الأثر المصري من جهة أخرى.^(١٠) أطلقت أسماء عديدة على الجزء الشمالي من البلاد منها: "واوات"، "يام"، "كوش"، "تانهسي" و "تايستي". ويبدو أن معظم هذه المسميات كانت وقفاً على الجزء الواقع جنوب مصر مباشرة مثل لفظ المريس الذي ورد في المصادر العربية للدلالة على نفس المنطقة. بينما أطلق عليها اليونان "أثيوبيا" أي أصحاب الوجوه المحروقة، وأسماء الرومان "نوباديا" وهو نفس اسم "بلاد النوبة" الذي أطلقه الإخباريون والجغرافيون العرب على ممالك النوبة المسيحية الثلاث: نوباتيا، المقره، وعلوه. وقد عرفت نفس المنطقة بأسماء محلية أخرى مثل: نبتة، مروى، وعرفت بعض الأجزاء الواقعة إلى الجنوب منها بالفونج والفور وتقلي، وكلها أسماء ممالك غلبت على أجزاء من البلاد في فترات تاريخية مختلفة.

ولم تطلق كلمة "السودان" للدلالة على المنطقة ذات المضمون الجغرافي والسياسي الحالي إلا في نحو نهاية العهد التركي المصري (١٨٢١ - ١٨٨٥). ولعل هذا الاسم أكثر المسميات دلالة على سكان البلاد لغلبة السواد على ساحتهم. والسودان بحدوده الدولية التي تشكلت في العهد التركي المصري يشير إلى المنطقة الشرقية من بلاد السودان. وبلاد السودان مصطلح عربي أطلقه الجغرافيون العرب على سكان منطقة السافانا الممتدة من البحر الأحمر حتى المحيط الأطلسي والواقعة جنوب الصحراء الكبرى

وشمال الغابات الاستوائية وتشمل المنطقة الشرقية منه بلاد النوبة وبلاد البجة وأقاليم كردفان ودارفور وتقطنها جميعها شعوب سوداء أو شبه سوداء. ويدل لفظ "السودان" في هذه الورقة على المنطقة الشرقية من بلاد السودان.

إن الهجرات والمؤثرات الثقافية الوافدة من الخارج أسهمت في إحداث تغييرات اجتماعية وتطورات ثقافية يمكن بلورتها في ثلاث مراحل رئيسة: قديمة ووسطى وحديثة. ونسبة لقلة معرفتنا العلمية بالتاريخ العرقي والثقافي والحضاري والاجتماعي، للأجزاء الجنوبية والغربية من السودان، فإن ما نكتبه سوف يتركز في مبدأ الأمر على المنطقة الواقعة شمال ملتقى النيلين الأزرق والأبيض. وهي منطقة ذات ثقل حضاري كبير وقد نالت اهتماماً كبيراً من قبل علماء الآثار والمؤرخين.

المرحلة القديمة

لعل أقدم أثر لاستيطان الإنسان في هذه البلاد هو إنسان سنجي الذي يرجع إلى نحو ٢٠٠,٠٠٠ عام قبل الميلاد وينسب هذا الإنسان إلى سلالة البوشمن Bushmen، الذين يعيشون اليوم في صحاري كلهاري وفي الجزء الشمالي من أفريقيا الجنوبية وهم من أقدم من عمّر القارة الإفريقية. والراجح أن البوشمن وفدوا من هضبة شرق أفريقيا ويبدو أن منطقة النيل الأزرق كانت بحكم موقعها "معبراً من معابر هذا الإنسان جنوباً، بل ربما كانت موطناً له في فترة من الفترات، غير أننا لا ندرك (الآن - إضافة من الكاتب) أثراً معلوماً لهذه الجماعة في أجناس وثقافات المنطقة".^(١)

وشهدت منطقة الخرطوم نشاطاً بشرياً يعود للعصر الحجري القديم، نحو ٥٠٠٠ ق.م. وفي الشهياناب، الواقعة شمال الخرطوم، عُثِر على مواقع تنسب للعصر الحجري الحديث. ويشير ما وجد من جماجم في الخرطوم القديمة إلى انتماء أصحابها إلى شعب زنجي لما تتميز به من "ضخامة وعظم فكّي الوجه" غير أنهم لا يشبهون أيّاً من الشعوب الزنجية المعروفة اليوم.

في أقصى شمال وادي النيل الأوسط استوطن ما عرف بالمجموعة الأولى A-Group، وينسب هذا الشعب لأجناس البحر الأبيض المتوسط Brown Mediterranean- Race. ولا تختلف المجموعة الثالثة C-Group التي استوطنت نفس

المنطقة حوالي ٢٣٠٠ ق.م، في أصولها العرقية عن المجموعة الأولى إلا من بعض آثار الاختلاط بأعراق زنجية وافدة. (١٢)

في المرحلة التاريخية التي بدأت حوالي ٣٥٠٠ ق.م كان النظام القبلي غالباً على نمط الحياة. وكانت علاقات المجتمع أولية، ويغلب عليها اعتماده كلياً على فلاحه الأرض وتربية الماشية. ونسبة لصغر الأرض المزروعة على شواطئ النيل وانعدام نظام ري دائم، ظل الحال على ما هو عليه لآماد طوال.

(و) عند كرمه الواقعة على الشلال الثالث ازدهرت أول مملكة سودانية (٢٥٠٠-١٥٠٠ ق.م). تأثرت كرمه بالحضارة المصرية وكان ذلك بداية لتحول ثقافي كبير انتهى بغلبة الأثر المصري على كثير من مظاهر الحياة. فقد توغلت القوافل المصرية محملة بأدوات الزينة والأسلحة، وكانت تعود بالمواد الخام كالذهب والعاج والرقيق. وقد ظلت ظاهرة تصدير الرقيق، والمواد الخام سمة غالبية على الاقتصاد السوداني حتى مطلع القرن العشرين.

وبين القرنين السادس عشر والحادي عشر قبل الميلاد غلب النفوذ المصري على الجزء الشمالي من السودان، وكان التأثير المصري عميقاً في المعتقدات الدينية. لكن لم يحدث تغيير واضح في التركيبة السكانية، إذ بقي السكان خليطاً من الجنس "الحامي" و"الزنجي".

تعكس حضارة كرمه بعض دلائل التحول من حكم قبلي إلى قيادة سلالة ملوكية. ورغم تعرض هذه الحضارة، التي بلغت أوجها في نحو الألف الثانية قبل الميلاد، لمؤثرات مصرية جمة واقترباها منها فهي حضارة إفريقية صميّة، ونتاج تطور داخلي. (١٣)

ومن نواة حضارة كرمه ظهرت مملكة كوش (٧٥٠ ق.م-٣٥٠ ق.م) التي امتد نفوذها من النوبة السفلى حتى ملتقى النيلين الأزرق والأبيض، وإلى ما وراء ذلك إلى الجزيرة وكردفان. واشتهر اسم كوش، وهو في الأصل الجزء الواقع بين الشلال الأول والرابع، عند المصريين والآشوريين والعبرانيين والأكسوميين، وبه عرفت البلاد وأهلها. وصارت كوش قوة عالمية عندما تمكن ملوكها من بسط نفوذهم على مصر. وكانت مملكة

كوش تتكون من فرعين نبتة في أقصى الشمال، ومروي إلى الجنوب منها. وفيهما صار الكهنة يمثلون الأرستقراطية الحاكمة، وهو نظام ينم عن مظاهر الحكم الاستبدادي المنقشي في الشرق الأدنى في ذلك الوقت.

عسكرية

وفي مروي، وحاضرتها البجراوية، تفتقت الحضارة المروية، ذات الإمكانات الاقتصادية والعسكرية، عن تطور اجتماعي وثقافي عظيمين. وكان هذا التطور هو الأساس المادي للمنجزات الفنية والعلمية التي خلفتها مروي. ولا شك أن عملية الاقتباس والنقل عن مصر لا تؤدي وحدها إلى ازدهار مثل تلك الآثار العظيمة من أهرامات ومعابد وصناعات فخارية وزجاجية دون أساس حضار متين وثراء عريض. ففي عهد مروي تضاعفت المؤثرات المصرية وغلبت المؤثرات المحلية، وصارت مروي حضارة وطنية ذات سمات خاصة. وكان من أعظم منجزات مروي في إثراء الحضارة الإنسانية صهر الحديد بطريقة علمية وتطوير الكتابة الهيروغليفية ذات الرسومات أو المقاطع الهجائية المعقدة إلى أبجدية أقل تعقيداً، لكتابة اللغة المروية ذاتها.

كانت نهاية مملكة مروي في نحو منتصف القرن الرابع الميلادي، بسبب الانقسامات الداخلية ونتيجة للغزو الأكسومي، حيث تردت البلاد إلى شيء من الفوضى وفقدت مظاهر الازدهار التي صحبت مملكة مروي حتى استطاعت أن تبسط نفوذها السياسي والثقافي على أجزاء كبيرة من البلاد.

تقف إنجازات كوش، وفرعيها نبتة ومروي، دليلاً على مقدرة السودانيين على خلق نظم سياسية متطورة، وكان العهد النبتى - المروي، هو نواة الوحدة الوطنية السودانية التي أخذت تتوسع في اتجاه جنوبي جاذبة للأطراف، ولعل في انتقال العواصم من البركل إلى البجراوية، ثم قيام فرص ودنقله وسوبا وبعدها قرّي وسنار، ثم نقلها والفاشر، ما يؤكد هذا التطور. وبقية كوش دخل السودان التاريخ من أوسع أبوابه. (١٤)

وقد تحقق هذا الانجاز على سواعد عناصر مختلفة من مملكة مروي. وليس أدل على تنوع الأعراق من نقش عيزانا ملك أكسوم الذي غزا مملكة مروي في سنة ٣٣٥م، وأشار النقش إلى تعدد الأعراق وميز بين الكوشيين والنوبة السود في الجزء الجنوبي من المملكة، والنوبة الأحمر إلى الشمال من نهر أتبهر.

وكان قدوم النوبة وهم ما يعرف بمجموعة أكس X-Group قد تم في القرون الأخيرة من عصر مملكة مروي فاستوطنتها النوبة وتكاثروا فيها حتى تمت لهم الغلبة، وتمكنوا بعد نحو قرنين من زوال مملكة مروي من إنشاء ممالك ثلاث هي نوباديا، المقرة، وعلوه. وقد اشتهرت هذه الممالك في المصادر العربية بممالك النوبة. ومن الراجح أن لفظ "النوبة" قد أطلقه المرويون على تلك الجماعات الوافدة من الصحراء الواقعة غرب النيل.

المرحلة الوسطى

كان أهم أحداث هذه المرحلة قيام الممالك النوبية الثلاث، وتانيها انتشار المسيحية وثالثها هجرة العرب ودخول الإسلام. (منذ عام ٥٨٠م غلبت الديانة المسيحية على شواطئ النيل من أقصى الشمال حتى منطقة سنار) كما عرفت أيضاً في أطراف بلاد البجة وبعض المناطق الأخرى. وقد ارتبطت النصرانية في تلك الممالك بالأسر الحاكمة وصارت لصيقة بمؤسسات الحكم. وعمل الملوك الذين جمعوا بين السلطة الدينية والسياسية على تحويل المعابد القديمة إلى كنائس. وصارت الكنائس وما تحويه من الزخارف والنقوش وصور القديسين مظهراً للإبداع الفني السوداني، الذي غلبت عليه السمات المحلية. (١٥) وكان من حق هؤلاء الملوك أن يسترقوا من شاعوا من رعاياهم، ووجد بعض هؤلاء طريقة للبيع في أسواق النخاسة.

ازدهرت الديانة المسيحية في الممالك الثلاث حتى صارت سمة من مقومات الشخصية النوبية، وبهذه السمة عرف النوبيون عند العرب، وكانت لهم كنيسة خاصة بهم في القدس. وكانت الطقوس الدينية تؤدي في أول الأمر باليونانية أو القبطية ثم ترجمت إلى اللغة النوبية ولكنها كتبت بحرف يوناني. وظلت النصرانية تشكل جزءاً مهماً من الكيان النوبي حتى منتصف القرن الخامس عشر حيث انتهى نفوذها السياسي في مملكتي المقرة وسوبه عندما دُحِرتا أمام الزحف الإسلامي (العربي) الكاسح.

في الوقت الذي عمّت فيه المسيحية أجزاء كبيرة من سودان وادي النيل أخذ العرب المسلمون بدءاً من العقد الثالث من الهجرة النبوية الشريفة ينسابون من مصر وعبر البحر الأحمر إلى نفس المنطقة خلال فترة استمرت لبضعة قرون. وقد أدت تلك

الهجرة إلى خلق درجة كبيرة من التجانس الثقافي والاجتماعي والوجداني حتى صارت تلك البلاد جزءاً من العالم العربي والإسلامي يتحدث جل أبنائها العربية ويدرّون بالإسلام.

وكانت بلاد النوبة والبجة قد تأثرت ببعض الهجرات العربية الوافدة من جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام، إلا أن أثر تلك الهجرات كان ضئيلاً ولم يترك بصماته الواضحة على التكوين البشري لسكان تلك الديار. ازدادت تلك الهجرات أهمية بظهور الإسلام الذي أعطاها التوجه الديني والدعم السياسي. وقد أخذت تلك الهجرات صوراً متعددة بعضها بقصد التجارة أو التعدين أو طلباً للمرعى أو هروباً من ضغط الحكومات القائمة في مصر.

وقف المسلمون في (بدء) الأمر على أبواب النوبة والبجة. ثم اشتبكوا معهم ليضعوا حداً لهجماتهم المتكررة على ديار المسلمين في مصر. سارت الجيوش العربية حتى بلغت دنقله، فقوبلت بمقاومة شديدة من النوبيين. وكان نتيجة الغزو (٦٥١-٦٥٢م) أن دوّخ المسلمون مملكة النوبة المسيحية ولكن دون أن يقضوا على سلطانها قضاء تاماً. فعقد عبد الله بن سعد بن أبي سرح مع ملكها معاهدة نظمت العلاقات بين العرب والنوبة في شئون السلم والتجارة. وظلت هذه المعاهدة التي عرفت بعهد النوبة أو اتفاقية البقظ تمثل الركن الأساس في العلاقات بين المسلمين والنوبة لفترة تقارب الستة قرون. وفي فترة سريانها تسربت المؤثرات الإسلامية وتدفق التجار العرب في هدوء أدى في نهاية الأمر إلى تغيير مسار بلاد النوبة السياسي والاجتماعي والديني.

تمكن المسلمون أيضاً من عقد سلسلة من المعاهدات المماثلة لعهد النوبة مع البجة مكنتهم من التوغل في ديارهم واستغلال مناجم الذهب والزمرد في الصحراء الشرقية.

وفي حمى هذه الاتفاقيات، ونتيجة لقرار المعتصم بحرمان المقاتلين العرب من رواتب ديوان العطاء وإبعادهم عن الجيش، تدفق العرب في أعداد كبيرة بلغت الذروة في العهد المملوكي. وانفتح المهاجرون على المجموعات الوطنية معايشة واختلاطاً واستغلوا

نظام الوراثة عن طريق الأم الذي كان متفشياً في السودان فبسطوا نفوذهم تدريجياً على أجزاء كبيرة من البلاد.

كانت تلك الحملات من أهم العوامل التي أضعفت السياج السياسي لنظام الحكم في بلاد النوبة المسيحية ومهدت لغلبة العرب الذين استطاع روادهم من بني الكنز، أحفاد قبيلة ربيعة التي صاهرت النوبيين في المريس، اعتلاء عرش النوبة سنة ١٣٢٣م، وبذلك انتقلت السلطة داخل الأسرة النوبية الحاكمة من فرع نوبي يدين بالمسيحية إلى فرع نوبي مستعرب يدين بالإسلام. ويسقط مملكة النوبة المسيحية زال الكيان السياسي القوي الذي كان يقف لعدة قرون دون توغل العرب في أعداد كبيرة عن طريق وادي النيل.

صادف هذا الحدث قمة الصراع الدائر بين العرب والمماليك في مصر فتدفق العرب في مجموعات غفيرة عبر الصحراء الشرقية التي كانت مسرحاً لنشاط عربي اقتصادي كبير، قوامه استخراج الذهب والزمرد، وموطناً للذين قدموا لتلك الجهات، إما من مصر أو عبر البحر الأحمر، حيث تصاهروا مع البجة ونشروا الإسلام وكثيراً من مظاهر الثقافة العربية وعلى رأسها النسب ونظام الوراثة. سارت تلك الجماعات حتى بلغت البطانة وأرض الجزيرة ثم كردفان ودارفور حيث التقت بمجموعة أخرى كانت تابعت شاطئ النيل الغربي إلى دنقلة فـكردفان ودارفور حتى بلغت مملكة كانم-برنو في أواخر القرن الرابع عشر.

استقر هؤلاء المهاجرون، وجلهم من البدو، في سهول السودان الغنية بالمراعي وانفتحوا على الوطنيين من نوبيين وبجة وعنج وزنج وغيرهم مكررين تجربة التلاحم التي بدأتها ربيعة في بلاد البجة والمريس منذ مئات السنين.

عندما بلغ العرب المناطق الجنوبية من كردفان ودارفور اضطروا بسبب غزارة الأمطار للتخلي عن إبلهم واعتمدوا على الأبقار في ترحالهم ومن ثم عرفوا بعرب البقارة. ولكن ذبابة التسي تسي التي تؤذي البقر حرمت البقارة من التوغل جنوب بحر الغزال وبحر العرب ومنطقة السدود. هناك توقفت المؤثرات العربية الإسلامية، ولم تستطع تخطي ذلك الحاجز إلا في العهد التركي المصري. (١٦)

كان لتلك الهجرات أثر كبير في القضاء على مملكة علوة المسيحية؛ فقد تحالف العرب تحت قيادة عبد الله جمّاع، على النحو الذي ذكرناه ص ص ١٧٥ - ١٧٨، واستطاعوا بتحالفهم القضاء على علوة. ثم وقعت المواجهة بين العرب والفونج في معركة أربجي في نحو عام ١٥٠٤، والتي حسمت في رأيي بانتصار الفونج، وخلصت القوتان إلى إقامة تحالف حكمتا به البلاد حتى عام ١٨٢١م.

يعزى انتشار الإسلام بين الوطنيين، وهم خليط من المسيحيين وأتباع المعتقدات الإفريقية إلى تسرب القبائل العربية في أعداد كبيرة وإلى توغل التجار عبر مئات السنين. ولكن عملية التحول إلى الدين الإسلامي كانت بطيئة. والسبب في ذلك أن الديانة المسيحية لم تندثر بسقوط الكيان السياسي لمملكتي النوبة وعلوة، بل بقيت المسيحية في بعض مظاهرها حتى وقت متأخر. ورغم انتصار الإسلام في آخر الأمر فمن المرجح أن الإسلام والمسيحية ظلا يعيشان جنباً إلى جنب رداً من الزمن. والواقع أن نشر الإسلام لم يصاحبه عنف من جانب المسلمين بل تم في جو من الإخاء والتسامح يغلب عليه الاقتناع وحرية الاختيار ودون إكراه أو قسر.

ساعد الإسلام والثقافة العربية في البدء على إعطاء شمال السودان الحالي درجة كبيرة من التجانس الثقافي والاجتماعي والوجداني. فالمنطقة الوسطى من هذا الإقليم، وهي تمثل مركز الثقل الحضاري والسياسي في الماضي، والتي تبدأ من الدبة وتمتد جنوباً حتى سنّار (وربما كل منطقة شمال كردفان) تعرضت إلى أكبر قدر من النفوذ العربي ممثلاً في استقرار مجموعات كبيرة من البدو وبالتالي تمت الغلبة للغة العربية على هذه المنطقة حتى صارت لغة التخاطب ولغة الأدب ولغة التجارة. ومع غلبة هذا التيار العربي على المنطقة فإن نفوذ العربية يقل كلما ابتعدنا عن الوسط. وقد تأثرت العربية هنا بكثير من المؤثرات المحلية.

ومع غلبة الأثر العربي على المنطقة الوسطى، فإن عملية الاستعراب كانت ذات مدلول ثقافي في المقام الأول. فالوافدون رغم كثرتهم لم يكونوا بالضخامة بحيث يقضون على السكان الوطنيين جملة أو يستأصلون ثقافتهم تماماً. فقد انفتح الوافدون على السودانيين الأصلاء مصاهرة (واسترقاقاً) واختلطوا بهم حتى اكتسب بعض الوطنيين

صفة العروبة بالثقافة. فهؤلاء المستعربون لم يكونوا كلهم عرباً أصلاء وإنما هم عرب بالمولد وعرب باللغة وعرب بالوجدان يتساوون في ذلك مع النبط والفينيقيين والقبط والبربر. ولكن اختلاط العرب وتزاوجهم من نساء نوبيات أو بجاويات أو فوراويات أو عنجيات وتمثل الهجين الجديد للنسب العربي لا يجعل منهم عرباً ^{حقيقاً} خالصاً من ناحية عرقية أو سلالية كما يظن البعض. بل أن الأصول القومية التي تزواج فيها العرب ما زالت ماثلة للعيان في اللون وتقاطيع الوجه والشعر وما ورثه هذا الهجين من عادات وتقاليد وألفاظ لغوية تعكس البيئة التي يعيشون فيها وغير ذلك من المظاهر الفنية التي تؤكد التيار الثقافي المحلي في هذا التحول العظيم.

ربما كان أول مظهر للتكوينات القبلية الكبيرة هو التحالف القبلي الذي قاده عبد الله جماع وأنهى به الوجود السياسي لمملكة علوه وحاضرتها سوية. هذه الوحدات، مثل قبائل الجعليين (المجموعة الجعلية) والشكرية وجهينة والكواهلة ورفاعة وفزارة والمسيرية، تعكس كل منها تشابهاً في نمط الحياة وربما الانتماء لجد عربي واحد، ولكن دون اعتبار للمكون المحلي (أو الوطني) عند النمائية الوطنيين. فهذه الوحدات القبلية لم تظهر بهذه الصورة فجأة بل مرت بمراحل متعددة من النماء والتفكك والتحالف والاندماج بين العرب أنفسهم من جهة وبين الشعوب السودانية التي خالطوها السكن والالتحام حتى كبر حجمها وعظم قدرها، من جهة أخرى.

كان لهذه الوحدات القبلية دور كبير في الحياة السياسية في البلاد خاصة وأن السلطنات الإسلامية لم يكن لها من أجهزة الحكم ما يمكنها من إدارة البلاد دون اعتماد على التكوينات المحلية. كما أن تلك السلطنات، رغم سيطرتها على رقعة كبيرة من الأرض، كانت تمثل إطاراً إدارياً فضفاضاً أشبه بالحكومة الكونفدرالية. وقد ساعدت هذه العوامل على بقاء تلك الوحدات وازدهارها وعلى تمتعها بدرجة من الاستقلال خفف من غلوته تدخل رجال الطرق الصوفية وفرضهم ولاء آخر فوق الولاء للقبيلة.

يرى بعض الباحثين أن ازدهار تلك الوحدات وما صاحبها من عصبية حال دون نمو شعور قومي ينتظم البلاد. ويدللون على ذلك بكثرة المناوشات وفشل الحكومات المركزية في كبح جماح تلك العصبية القبلية. ولا شك أن التكوين القبلي ذا النمط العرقي

فيه من السلبات ما يضر بالوحدة الوطنية ويعطل تطور شعور قومي بناء. ولكن بانعدام حكومة قوية فإن تلك التجمعات كانت خير ما ينمي عوامل التوحيد فيها لما بينها من تشابه ثقافي وديني. (١٧)

عند مطلع القرن التاسع عشر كانت العقيدة الإسلامية والثقافة العربية قد عمتا كل المنطقة الواقعة شمال خط عرض ١٠ شمال عدا بعض جيوب المعتقدات الإفريقية في منطقتي أعالي النيل الأزرق وجبال النوبة. ومع بقاء بعض اللغات الوطنية في الأطراف فإن اللغة العربية كانت متداولة كلغة عبادة وتخاطب بين شعوب "السودان" المختلفة. وقد أدى هذا التحول الاجتماعي والثقافي والديني الذي استمر بضعة قرون إلى خلق نوع من الترابط والتماسك بين قبائل السودان وشعوبه وممالكه المختلفة كما أسهم في بذر مقومات وحدة وطنية وثقافية، وبداية لبثورة إحساس وطني عام. (١٨)

ولكن يلاحظ أن محمد النور بن ضيف الله مؤلف كتاب الطبقات يوحى في بعض كتابته بوجود فرق عرقي بين ملوك جعل (العرب) وغيرهم، كما أن أحمد بن الحاج علي، مؤلف تاريخ ملوك سنار، في حديثه عن صراع بين أبناء محمد أبولكيلك، وزراء سلطنة الفونج، وأبناء المك نمر، زعيم الجعليين، يقول أن بنات المك نمر "حرات أو حرائر" موحياً بأنهن أعلى مرتبة من بنات أبولكيلك زعيم الهمج. ويظهر ذلك واضحاً في تسمية مملكة الفونج بالسلطنة الزرقاء لغلبة السواد على أهلها. يحدث هذا في وقت كان جل جيش الفونج من مواطني جبال النوبة.

وشهدت سلطنة الفونج بداية هجرات كبيرة من مسلمي بلاد السودان وهم في طريقهم لأداء فريضة الحج، كما وفد بعضهم في وقت لاحق تأييداً للإمام المهدي الذي كانوا ينتبئون بظهوره في سودان وادي النيل.

المرحلة الحديثة

انهارت سلطنة الفونج الإسلامية في عام ١٨٢١م أمام الجيش التركي المصري المسلح بعتاد ناري. وهو أول انتهاك لحرمة البلاد وفرض حكم أجنبي عليها منذ آماذ بعيدة. فالسودان بأرضه الشاسعة وصحاريه الكبيرة وغاباته الوعرة والسدود الشاسعة في جنوبه كان محصناً تحصيناً طبيعياً ضد تلك المخاطر. فبسبب تلك الموانع، وربما لفقره،

لم ينجح في غزوه عسكرياً إلا الفراعنة والأحباش في عهد مروي ثم المماليك في القرن الثالث عشر وهي غزوات لم تتعد أطراف البلاد. أما الغزو التركي المصري فقد توغل إلى قلب البلاد وظل يحكمها ستين عاماً. ورغم نجاحه في كسر شوكة المعارضة فإن فعاليتها لم تخب، وظلت تعبر عن نفسها بأشكال مختلفة مما شحذ الإحساس الوطني وأيقظ روح البطولة والاعتداد بالنفس.

وأما تكتل النتائج السلبية للغزو التركي المصري فقد تميز ببعض النتائج الإيجابية وإن كان في بدئه لم يحقق هدفه الرئيسى: الحصول على الرقيق لاتخاذ جنداً، واكتشاف الذهب لتمويل العمليات الحربية. وهي أهداف لا تختلف في مضمونها عن الأسباب التي دفعت الفراعنة للتوغل تجارياً في إقليم "يام".

ففي العهد التركي المصري اتسعت رقعة السودان الجغرافية، فشملت سلطنة نقلي وكردقان، وديار البجة بما فيها كسلا وسواكن، التي كانت تخضع للإدارة العثمانية مباشرة، ثم فتحت دارفور في عام ١٨٧٤م. وهذه المناطق قد بلغت المؤثرات العربية والإسلامية منذ زمن بعيد. أما الإضافة الكبرى فهي ضم أقاليم السودان الاستوائية جنوب خط عرض 10° شمال الذي توقفت عنده المؤثرات الإسلامية نحو قرنين. وقد بدأ التوغل جنوباً بعمليات الكشف الجغرافية التي أسهمت فيها السفن البخارية والأسلحة النارية. وبهذا التوسع في قلب القارة الإفريقية اتسعت البلاد لتشمل جزءاً لم يتأثر من قبل بالتطورات الحضارية التي غلبت على الجزء الشمالي من البلاد منذ عهد نبتة ومروي، فوق انتمائه إلى خلفيات ثقافية متعددة وأعراق متباينة.

تبع هذا التوسع توحيد الكيان السياسي الذي ضم تلك الممالك والأقاليم تحت إدارة مركزية موحدة تدير شئون البلاد من الخرطوم. وقد عرف هذا الكيان السياسي ذو الحدود الجغرافية المعلومة رسمياً "بالسودان" منذ منتصف القرن التاسع عشر. (١٩)

ولكن استعمال هذا الاسم ظل في ما يرجح وفقاً على الدوائر الرسمية وكان عامة المواطنين من العرب، خاصة البدو منهم، ومن كمل استعراهم يسمون الآخرين بأسماء قبائلهم مثل جعلى، فزاري، نوبي (نوباوي)، فوراي، شكاوي. وغالباً ما تطلق كلمة "نوبا" و"عبيد" لكل ذوي البشرة السوداء ولعامة المواطنين في الخرطوم في العهد

التركي المصري طريقتهم في التمييز حسب لون البشرة: فالترك والأوروبيون بيض، والمصريون والمولدون حمراء، والعرب والبدو لونهم أصفر، وعامة السكان لونهم أخضر (ولعله اللون العادي لعامة السودانيين)، والفونج والنوبا لونهم أزرق، وأكثرهم سواداً "العبيد" والزنوج. وإلى جانب هذا التصنيف هناك تصنيف آخر، لسكان المدن منهم خاصة، ولعله أكثر شمولاً وسهولة: فأهل البلاد، غالباً سكان الجزء الشمالي من السودان، يدعون أنفسهم مهما كانت ألوانهم "عرباً" والزنوج عندهم "عبيد". فإذا طبق التصنيف الأخير على سكان الخرطوم في ذلك العهد نجد أهل البلاد إما "عرب"، وهم سكان شمال السودان، وإما "عبيد"، وهم الزنوج من سكان الجنوب (عبيداً كانوا أم أحراراً).^(٢٠) وكانت لهذا التصنيف ظلال سالبة كثيفة على مفهوم الوحدة والهوية الوطنية.

مهّد التوسع التركي المصري في جنوب السودان إلى فتح أبوابه للتجارة، وإلى توغل أتباع الدولة العثمانية والأوربيين وبعض السودانيين من الجلالة لاتساع دائرة تجارة الرقيق وازدهارها، وكانت الدولة طرفاً في تلك التجارة في مبدأ الأمر. وقد تركت هذه التجارة أثرين سيئين في جنوب السودان: أولهما تفتيت المجتمعات القبلية، وثانيهما ترسيب مرارة شديدة عند مواطني ذلك الإقليم وإظهار "الجلالة"، من فئة التجار من مواطني الجزء الشمالي من البلاد، وممثلي الحكومة من الأتراك في صورة المعتدين.

ورغم هذا وذاك فإن الوحدة الجغرافية السياسية للسودان وإن قوّت المسار التاريخي "للسوداني"، فقد جعلت من السودان مجرد محافظة من محافظات مصر الخديوية خارج البلاد. ولهذا فإن وقع ذلك العهد كان ثقيلاً على المواطنين الذين لم يألّفوا الحكم المركزي المباشر وما تبعه من نظم ديوانية وهيمنة عسكرية. شحّذ هذا الإحساس روح المقاومة التي بدأت بوقفة الشايقية وأكتملت بثورة الإمام المهدي التي استهدفت إرساء قواعد الدين الإسلامي وتأكيد مبادئ العدالة الاجتماعية.

أحسن الإمام محمد أحمد بن عبد الله المهدي بالوضع السيء الذي تردت إليه البلاد تحت نير الحكم التركي المصري وابتعاد الناس عن جادة الطريق وانتشار البدع والمفاسد وما واكب ذلك من فساد الإدارة الحكومية. واتخذ محمد أحمد فكرة المهديّة التي كانت رائجة في السودان عند نهاية القرن الثالث عشر الهجري متكناً لدعوته. وعلى نمط

إسلامي سلفي جمع بين الهداية الروحية والإصلاح الديني، والجهاد في سبيل الله أفصح المهدي المنتظر عن دعوته في غرة شعبان ١٢٩٧هـ / ٢٩ يونيو ١٨٨٠م. وانتظمت الثورة أجزاء كبيرة من البلاد، وتقاطر الناس من أصقاع السودان مؤيدين للمهدي في تأييد شبه جماعي. وتهاوت الإدارة التركية واستسلمت الخرطوم لتقوم أم درمان "البقعة المباركة" رمزاً للعهد الجديد. وبسطت الثورة نفوذها على كل البلاد عدا بعض مناطق في الجنوب وسواكن ووادي حلفا.

أيقظ المهدي وعي السودانيين بإسلامهم وخاطبهم كمسلمين وليس كسودانيين، فقومية المسلم عند المهدي عقيدته، وحسنه دينه. والدين عنده مقدم على المال والأهل والأولاد والقوم.

مثل هذا التوجه الديني الإصلاحي للمهدي دفع البعض للقول أن المهدي لم تكن حركة قومية سودانية وطنية وإنما هي في الأساس حركة إسلامية (٥) والحق أن المهدي لم يطرح نفسه كبطل قومي وإنما هدف أساساً لبعث إسلامي يعيد للدين أبعاده الحقيقية على نطاق العالم. ومع ذلك فإن دعوة المهدي أبرزت أيضاً ما يدعم النزعة القومية في السودان. ولا غرابة في ذلك فالثورة قد نبعت من وجدان الأمة السودانية، التي تابعتها مسارها التاريخي، واهتدت بثقافتها. وقد وضع ذلك جلياً في الاستجابة العظيمة التي قوبلت بها. وكان الانتصار، أتباع المهدي، يمثلون قطاعاً مهماً من قبائل السودان المختلفة وأقاليمه المتعددة، وإن كان جلهم من غرب السودان ووسطه. ولعل خير ما يعكس هذه (٦) الظاهرة التكوين السكاني للمدن بعد نجاح الثورة فقد صارت بوتقة انصهرت فيها مجموعات بشرية من جل أقاليم السودان وإن كان بعضهم قد وفد إليها قسراً لا تطوعاً. وكان من بين قادة المهدي جماعة من فرق الجهادية التي ترجع أصول بعض منسوبيها إلى جنوب السودان وجبال النوبة. ولا غرابة إذ ألهم ما حققته الثورة، من انتصارات رائعة، الحماس الوطني.

ورغم بعض الوهن الذي أصاب الثورة بعد وفاة الإمام المهدي والذي تمثل في الصراع بين "أولاد الغرب" و"أولاد البحر" وهو أمر يعكس صراعاً حضارياً بين منطقة النيل ذات المضمون العريق ومنطقة الغرب. رغم ذلك فإن الثورة قد نجحت في مخاطبة

وجدان السودانيين (ووحدت) بينهم في هبتهم ضد الحكم الأجنبي، (وعمقت) فيهم مفهوم الأمة التي تأبى الضيم وتتمسك بقيم الإسلام، وكان في ذلك كله بلورة للقومية. (٢١) ومع كل ذلك فإن الموضوعية التاريخية تدفعنا للقول إن مفهوم "السوداني" في فكر الدعوة المهدية كان محدداً بإطار الإسلام.

كان ارتفاع علمي مصر وبريطانيا على سارية قصر الحاكم العام في الخرطوم إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في تاريخ البلاد وكانت حكومة العهد الثنائي، الإنجليزية فعلاً والمصرية - الإنجليزية اسماً، في نظر عامة السودانيين امتداداً للعهد التركي المصري ولذا عرفت بالتركية الثانية. وقد قاومها الناس في أول الأمر مثل ما قاوموا الاحتلال الأول. ولكن مقاومتهم لم تطل، فسرعان ما نجح الإنجليز في احتواء مقاومة الأنصار وفي بذر شعور مناوئ لشريكهم المصري. ونجحوا أيضاً في استقطاب الزعماء الدينيين وقادة القبائل لتأييدهم، وقد عبّر بعض هذا النفر عن سخطهم على اتفاقية الحكم الثنائي التي لم يكونوا طرفاً فيها، وذكروا أن السودان "وطن قومية مستقلة" إلا أنه يفقد الثروة والتعليم والوحدة والقيادة وربما جعلوا ذلك سبباً للمهادنة والولاء وهو ما تجلّى في "سفر الولاء"، الذي يتضمن قائمة بأسماء من زاروا بريطانيا في عام ١٩١٨ مهنئين لها بانتصارها في الحرب العالمية الأولى. وعلى هاتين الفتنتين، الزعماء الدينيين وشيوخ القبائل، اعتمدت الإدارة البريطانية في تحقيق بعض أهدافها.

ولكن جماعة أخرى، هي فئة المتعلمين، خاصة من نالوا تعليماً أوروبياً حديثاً في كلية غردون، (وفي المدرسة الحربية)، وقفوا بمنأى عن هاتين الفتنتين. وكان هؤلاء المتعلمون هم طليعة الخريجين الذين أنشأوا مؤتمر الخريجين. وبهذه الفئة ارتبطت نشأة الحركة الوطنية السودانية في مطلع العشرينات وربما جاءت متأثرة ببعض أفكار الثورة المصرية التي أعلنت في ١٩١٩ م. ومنذ البدء تبلورت الحركة الوطنية السودانية في محورين أساسيين: فكرة تدعو إلى وحدة وادي النيل، وأخرى تدعو إلى استقلال السودان تحت شعار "السودان للسودانيين". (٢٢)

وكان مصطلح "السوداني" بالنسبة للمتعلمين وفريق من رواد الحركة الوطنية مطابق لصفة "عبد" وهي الصورة الوجدانية التي رسخت في أذهان عرب السودان عن

مواطنيهم من السود؛ إلا أنهم فيما يرجح اتخذوا كلمة "سوداني" كلفظ مهذب له نفس دلالة لفظ "عبد".

في بداية الحكم الثنائي وربما حتى العقد الثاني من القرن العشرين كانت كلمة "سوداني" في الخطاب البريطاني تشير إلى السود، بينما أطلقت كلمة عرب على ما سواهم من المواطنين الذين ربما عرفوا "بالأهالي".

واتسعت دائرة "سوداني" لتشمل فئات أخرى من غير الرقيق وهي كل الفئات الحرة من غير العرب، أي الوافدون من جبال النوبة والجنوب والغرب إلى مدن الشمال، وتشمل أيضاً صغار التجار والرجرجة والصعاليك والعمال وغيرهم من المنبتين قبلياً. ومع أنه كان من المتعذر اكتشاف الخلافات الثقافية بينهم، إلا أن ما يجمع بينهم أنهم فسي الشمال من أصل غير عربي ويحتلون أو يعملون في مواقع هامشية في الشمال الذي تغلب عليه الهيمنة العربية. يحدث هذا في الوقت الذي انتهى فيه الرق قانونياً. (٢٣)

عموماً كان قبول أجيال الثلاثينات من المتعلمين (والأفندية) لمصطلح "سوداني" خاضعاً لبعض الشروط، فكان الإسلام والنسب العربي، بما فيه الانتماء القبلي، من المؤهلات الأساسية. أما المسلمون من المجموعات المنبئة قبلياً أو من لا يحملون نسباً عربياً، فقد اعتبروا، فيما يبدو، في عداد "سودانيين" من الدرجة الثانية.

ويبين ما أسلفناه وجود شيء من التمييز الاجتماعي المستند على خيط رفيع يفصل بين "الحر" و "العبد"، وبين العربي والسوداني، وبين المسلم العربي والمسلم المترنح وأمثاله. وفي هذا كله شيء من الغرض والتحامل وروح الاستعلاء. ومن الطبيعي أن قادت هذه الروح إلى ردود فعل متفاوتة بين الجماعات المنبئة قبلياً في شمال السودان والتي مثلتها، في العاصمة المثلثة، سياسياً وثقافياً "الكتلة السوداء"، وفي الأطراف أدت إلى قيام تنظيمات إثنية، ثقافية ذات توجه سياسي مثل حزب سوني في دارفور وأبناء جبال النوبة ومؤتمر البجة؛ وأخذت صورة مواجهة مسلحة في جنوب السودان قبل بضعة أشهر من إعلان استقلال البلاد.

وتعتبر الحرب العالمية الأولى منعطفاً مهماً في مفهوم "السوداني" لأنها وفي إطار المناخ العام الذي خلقتة ونتيجة لهزيمة قوات المحور وانهيار الخلافة العثمانية نبّهت

السودانيين المتعلمين إلى معنى كلمة "الوطن" الذي تحارب من أجله الدول وهو معنى ربما يختلف في بعض مكوناته عما يملّيه الإسلام أو العروبة. وبدأت ثلاثة تيارات في تناول قضية الهوية والقومية: أولها فكرة البعث الإسلامي وكان أتباع هذا الاتجاه متأثرين بكتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأمثالهم الذين كانوا يرون في الأمة الإسلامية وطناً لهم، وعليه فقد كانوا يدافعون عن الخلافة العثمانية باعتبارها رمز الدين الإسلامي.

ودعا التيار الثاني للتخلي عن الوطنية القطرية الضيقة والتوجه نحو القومية العربية الشاملة. وأنزل هذا التيار الدين في مرتبة ثانية داخل إطار العروبة. (٢٤) وقد استهوت بعض هذه الأفكار توفيق صالح جبريل وسليمان كشه، وكان حماسهم لهذا الاتجاه سبباً في اصطدامهم بعلي عبد اللطيف في جمعية الاتحاد السوداني، الشيء الذي قاد دون وعي إلى بلورة الاتجاه الثالث وهو الذي نظر للقضية، ربما لأول مرة، من وجهة نظر "سودانية" أي وطنية. وقد وردت كلمة "سوداني" كتعبير عن ذاتية أو هوية سكان هذه الرقعة الجغرافية أول مرة في كتابات متعلمي ذلك العهد في مؤلف حمزة الملك طمبل الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه، ولعل أهم ما طرح في هذا المؤلف هو التأكيد على ضرورة الارتباط بأرض السودان وأهل السودان وأن تكون القصيدة التي يكتبها سوداني تدل روحها على أنها لشاعر سوداني. (٢٥)

ظهرت بواكير الوعي الوطني بجلاء في تنظيمات وطنية تغلب عليها السرية. ولعل أولها جمعية الاتحاد السوداني التي أسسها في عام ١٩٢٠ خمسة من المتعلمين أربعة منهم من خريجي كلية غردون. وكانوا جميعاً ممن يهتمون بالثقافة والأدب والفكر. وقد زاجت الجمعية العمل السياسي والأدبي، إلا أن نشاطها السياسي تبلور في هجوم مكثف على الاستعمار ومن تعاون معه من السودانيين خاصة من الزعماء الدينيين وشيوخ القبائل.

وفي عام ١٩٢٣م أسس عبيد حاج الأمين، أحد مؤسسي جمعية الاتحاد السوداني، جمعية "اللواء الأبيض" وهي تنظيم أكثر ثورية يدعو إلى خدمة المثل الوطنية في السودان ويرفض فكرة فصل السودان عن مصر. وقد طرحت جمعية اللواء الأبيض شعار استقلال السودان في إطار وحدة وادي النيل، واحتجت على عدم تمثيل الشعب

السوداني في المفاوضات الإنجليزية المصرية. وكان من أهم أعضاء هذه الجمعية الضابط علي عبد اللطيف الذي ينتمي إلى قبيلة الدينكا. وقد سجن علي عبد اللطيف لمدة عام فني سنة ١٩٢٢م بسبب إعداده رسالة للنشر بعنوان "مطالب الأمة السودانية" دعا فيها إلى أن تكون حكومة السودان للسودانيين، وطالب بانتهاء الحكم الأجنبي في لهجة ثورية. ويروي سليمان كشه عنه أنه رفض عبارة تصف الشعب السوداني بأنه "شعب عربي كريم" وطالب بتغييرها إلى "شعب سوداني كريم". غير أنه بعد خروجه من السجن انخرط في جمعية اللواء الأبيض المدافعة عن شعار وحدة وادي النيل، وقاد ثورة ١٩٢٤م. (٢٦)

تبيننا قراءة سريعة أن الخلاف داخل جمعية الاتحاد كان خلافاً حول من هو "السوداني" فالأمر السياسي محسوم لصالح وحدة وادي النيل، وأمر آلية المقاومة كان محسوماً لصالح المصادمة. وقد ذكر حسن نجيلة، وهو من أعضاء جمعية الاتحاد السوداني، أن الصراع كان حول آلية المقاومة بين (العلنية) التي يدعو لها علي عبد اللطيف وبين (السرية)، لكن ما يفند هذا الزعم أن معارضي علي عبد اللطيف كانوا أنفسهم يدعون للصدام، وتؤكد ما ذهبنا إليه القصيدة التي نظمها توفيق صالح جبريل عند زيارة اللورد اللنبي للسودان والتي تدعو صراحة للعلنية والمصادمة، ويقول مطلعها:

يا قوم لا تجروا الذبولا *** يابى الحر أن يعيش ذليلاً

فالصراع كما ذكرنا كان حول مفهوم "السوداني" نفسه.

لقد كان علي عبد اللطيف يمثل كل الجماعات المنبئة قُبلياً، من الرقيق المحرر، والذين لا يستوعبهم مفهوم العروبة، وقد صادموا بقوة مع علي عبد اللطيف في المواجهة المسلحة عام ١٩٢٤م. ولعل التفاهم حول شعار وحدة وادي النيل بل وحتى توجههم الوجداني المعبر عنه في أزيائهم، ولسانهم الذي يلهج باللهجة المصرية، سببه كما يذكر خالد الكد هو أنهم وجدوا في مصر ولا سيما في المناطق الحضرية منها مجتمعاً يستوعبهم وقد نخلص إلى حد كبير من الإثنية بين الأفراد والجماعات، فالملازم علي عبد اللطيف يتوافر له كل ما يتوافر لأي ملازم آخر في مصر، وهو ما لم يكن متوافراً في مجتمع شمال ووسط السودان. (٢٧)

ومثل الصراع داخل جمعية الاتحاد السوداني، ظهر صراع آخر داخل الأبروفيين: مدرسة أبي روف ومدرسة الموردة والهاشماب وغيرها. والتي يحتشد فيها المتعلمون السودانيون، وكانوا رغم تأثرهم بالقيم الليبرالية والاشتراكية ينظرون "للسوداني" نظرة إثنية عربية إسلامية. يقول حسن أحمد عثمان، المنحدر من أصول عربية، في معرض هجومه على السياسة البريطانية في الجنوب: "لقد كان البريطانيون يعتبرون الشمالي في الجنوب منافساً لهم .. كانوا يعتبرونه ممثلاً لحضارة ونظام مختلف عنهم، وبالرغم من أن هذا يبدو ظالماً إلا أن فيه تقييماً للشمالي ويحتوي على قدر كبير من الاحترام لا نجده منهم في الشمال، إنهم لا ينظرون هكذا للمتقين الشماليين فقط وإنما أيضاً للجلابة فهم يتبينون الميزات التي يمتلكها الشمالي (...) صفات الرجولة والكرم والشجاعة، هذه الصفات الموروثة التي تضمن له احترام واعجاب الأفاقة البدائيين". (٢٨)

وباستثناء محمد وعبد الله ابني عشري الصديق، فلم يكن أفراد مجموعة الموردة والهاشماب يختلفون عن الأبروفيين في مفهوم الهوية والذاتية السودانية، وهو ما قاد للصراع داخل الجماعة فحول اسمها من الموردة إلى الهاشماب. ثم الصراع بين ابني عشري الصديق من جهة وباقي أفراد الجماعة حول مفهوم "السوداني" حيث رأوا عدم موضوعية الاحتفاظ بالصلة العروبية الإسلامية في وضع ديباجة حزب القوميين القائم على "السودانية" في حين رأت البقية غير ذلك. (٢٩)

لقد كانت قضية الهوية هي الشغل الشاغل، وكان الوعي بالذات هو المنطلق الأساسي لكل عمل رهين بالبقاء لذا بدأ المتعلمون بالكشف عن ما هو "سوداني" والكشف عن مكنونه: فكتب عرفات محمد عبد الله، مؤسس مجلة الفجر، وهو ممن رفعوا راية القومية، داعياً للتكاتف القومي. (٣٠) وكتب أحمد يوسف هاشم: "... وليس من شك في أن أعظم ما فقدناه بسبب العصبية القبلية السر الرهيب والقوة الفعالة التي تحفز كل أمة للاحتفاظ بكيانها والشعور بقوميتها". (٣١) ويرى محمد إبراهيم النور: "أن لكل أمة أو إن (٣٢) اشتربت مع غيرها في اللغة والدين والجنس طابع خاص يمتاز به أدبها وأساليب تفكيرها وطابعها الخاص بها". (٣٢)

وكان محمد أحمد المحجوب من أشد المتحمسين دعوة إلى الثقافة السودانية وحولها قال في مناظرة عقدت بنادي الخريجين في أم درمان في ٢٣ مارس ١٩٣٥م مع الصحفي المصري حسن صبحي: "ليس أدعى إلى السرور والابتهاج من سماع لفظة الثقافة تضاف إلى السودان فتكسبنا معنى الحياة، إنني لأشعر بنشوة روحية حين أعرض للدفاع عن وجوب قيام ثقافتنا السودانية، بذاتها منفصلة عن الثقافة المصرية لأن في ذلك صريح اعتراف بأننا صرنا أمة لها مكانها تحت الشمس وصرنا منبع فضل. ولا أحسبني آتي بجديد إذا ناديت بأن الشعب السوداني يجب أن تكون له ثقافته الخاصة به فذلك شيء في عداد البديهيات، لأننا ما سمعنا بشعب يطمع في أن تندمج ثقافته الخاصة في ثقافة أي أمة أخرى". (٣٣)

لم يضيف دعاة القومية السودانية وغيرهم من الوجدانيين جديداً على الفكر السياسي والأدبي. وكان الجانب العملي المتمثل في النضال السياسي أغلب على الساحة، فنتيجة للنضال السياسي المكثف الذي أسهمت فيه قطاعات كبيرة من الشعب السوداني، بغض النظر عن معتقداتها الفكرية واتجاهاتها الحزبية.

وتحقق الاستقلال في ١٩٥٦م، وما أنجز هو نتيجة وعي بالذات. فكان الاستقلال في جوهره تأكيداً لشخصية "السوداني" القومية في أبعادها السياسية والثقافية. وقد تركزت مساهمات رواد الحركة الأدبية في الكشف عن مقومات "السوداني" في الجزء الشمالي كما سبق وذكرت حيث تهيمن الثقافة العربية والإسلامية، ولم يتعرض للتطورات التي ألمت بجنوب السودان إلا نادراً ومرد ذلك أن الجنوب كان قد عزل عزلاً تاماً عن مجريات الأحداث في الشمال وعليه فقد عزل أيضاً ولم يتم استيعابه أثناء صياغة مفهوم "السوداني" كما لم يتسن للجنوبيين أنفسهم المشاركة في صياغة هذا المفهوم، فكانت مشاركتهم في بناء الهوية السودانية ضئيلة حتى نهاية الأربعينات. (٣٤)

ألمحت إلى أن عوامل جغرافية حالت دون تسرب الإسلام والثقافة العربية إلى جنوب السودان وعندما أزيلت بعض تلك العوامل بتيسير سبل الاتصال بين الجنوب والشمال في العهد التركي المصري تسربت المؤثرات العربية والإسلامية على يد التجار والموظفين بين بعض القبائل الصغيرة في بحر الغزال. ولكنها لم تنجح في التوغل في

القبائل الكبرى كالدينكا والشلك إلا نادراً. وما أن بدأ العهد الثنائي حتى أضيفت عوائق سياسية وإدارية أخرى. فقد تعمد الاستعمار منذ البدء أن يحكم جنوب السودان ككيان منفصل يتم تطويره حضارياً في محور ثقافته الإفريقية (الزنجية)، مع تشجيع نشر اللغة الإنجليزية حتى تصبح لغة التخاطب. وعمدت الإدارة البريطانية إلى تبني سياسة "المناطق المقفولة" فحجبت المؤثرات العربية والإسلامية كالدين واللغة والزي، وعمقت هذه السياسة التباين الثقافي والعربي بين المنطقتين فالجنوب ينتمي معظم سكانه إلى قبائل نيلية ونيابية حامية و "سودانية" Sudanic، ويتحدثون بما لا يقل عن المائة لغة، وجلهم من أتباع ديانات محلية وقلة منهم تدين بالإسلام والمسيحية.

كانت المسيحية قد شقت طريقها إلى الجنوب في العهد التركي المصري على يد المبشرين. وفي العهد الاستعماري قد حجبت المؤثرات الإسلامية، بينما سمح البريطانيون للمبشرين المسيحيين بالدعوة لدينهم بين الوطنيين مما أدى لخلق أقلية مسيحية متعلمة. واستمرت السياسة الانفصالية حتى عام ١٩٤٧م عندما أعلن مؤتمر جوبا أن لا فكاك بين مستقبل الجنوب والشمال جغرافياً واقتصادياً. وبكلمات أخرى فإن مستقبل الجنوب "المترنج" مرتبط بمستقبل الشمال "المستعرب". ودعا مؤتمر جوبا إلى تحسين سبل الاتصال وتشجيع التبادل التجاري بين المنطقتين وتوحيد مناهج التعليم كوسيلة لتحقيق الوحدة الوطنية.

نتج عن سياسة التجزئة التي مارسها الإدارة البريطانية نحو خمسين عاماً أن تلكاً تطور الجنوب اقتصادياً وتعليمياً واجتماعياً مما زاد من الفجوة بين الإقليمين. قلوا قفل قنوات الاتصال بين الشمال والجنوب إبان تلك الفترة لاستمرت عملية الاتصال ولحدث نوع من التلاحم دون إكراه على نسق ما حدث بين العرب والسكان الوطنيين في الشمال. ونتيجة لانعدام التواصل الثقافي والاجتماعي والاقتصادي تفجر الموقف عند بدء جلاء الجيوش الأجنبية. ففي ١٨ أغسطس ١٩٥٥م تمرد الجنوبيون وأعتبر كثير من المثقفين الجنوبيين، وجلهم من خريجي المدارس التبشيرية، الجنوب "الأفريقي" أمة مختلفة عن أمة "السودانيين" العرب في الشمال، ولم يقبلوا بمبدأ مركزية الدولة الوطنية ونادوا

بكيان خاص بهم. وتردى الموقف إلى حرب أهلية ظلت تعكر صفو العلائق بين الشمال والجنوب طوال خمسين عاماً. (٣٥)

والحق أن النخبة الحاكمة في الشمال والتي نهلت من الفكر الإسلامي العربي تتحمل جزءاً كبيراً من هذا التباعد فقد ظلت تصر على أسلمة وتعريب الجنوب قسراً قبل ادخاله في مفهوم "السوداني". ويختلف هذا النهج عن الأسلوب الذي اتبعه المسلمون الأوائل عند نشرهم للدين الإسلامي في أقاليم السودان/ فلم يلجأوا إلى الإكراه وإنما تركوا الناس أحراراً في اختيارهم حتى عم الإسلام والعروبة في هذه الديار. وقد عملت الحكومات العسكرية على تحقيق هذا الهدف قسراً دون جدوى، وسرعان ما كانت تنقض الاتفاقيات التي كانت تراعي التنوع الديني واللغوي والثقافي في تحديد مفهوم "السوداني" مثل: إعلان ٩ يونيو ١٩٦٩م، اتفاقية أديس أبابا ٣ مارس ١٩٧٢م، دستور الحكم الإقليمي لجنوب السودان ٨ مايو ١٩٧٣، مشروعا اتفاقية كوكدام، واتفاقية الميرغني - قرني ١٩٨٨م، إلخ.

ومع ذلك، ومنذ وقت مبكر، تنبه بعض المنقّبين من أبناء الشمال إلى ضرورة الاعتراف بوجود مجموعات إثنية وثقافية يجب اعتبارها جزءاً من مكونات "السوداني" والهوية السودانية. وسار بعض ^{٣٦} الكتاب على نسق حمزة الملك طمبل وأولاد عشري الصديق، وصدر كم لا يستهان به من الإصدارات الثقافية، خاصة في مجال الشعر خلال خمسينات وستينات القرن الماضي. وظهر ميل واضح لدى مثقفي تلك الفترة لاستلهاج الإرث الأفريقي وبعث الأصول الزنجية. ولكن، كما يقرر خالد الكد، تم ذلك في شيء من التعمل والاعتذارية والمساومة، ولم يبرزوا من الإرث الأفريقي سوى لون البشرة، أو بعض التعابير التي استوعبتها اللغة العربية من ذلك الإرث. (٣٦) ومن نماذج هذه الأعمال التي تسعى بحياء لإدخال التنوع الثقافي والعرقي في مفهوم "السوداني"، بعض شعر محمد المهدي المجذوب الذي نقطف منه الأبيات التالية: (٣٧)

تراني أصداف وريش ونخلة أعانقها والغاب من حولنا يشدو

عندي من الزنج أعراق معاندة ...

وإن تشدق في إنشادي العرب

وفي قصيدة "فكر" معي ملوال" أودع صلاح أحمد إبراهيم سجل العلائق بين الشمال والجنوب وأوضح تعقد الهوية السودانية: (٢٨)

وقبل أن تتكرني أسمع قصة الجنوب والشمال
حكايات العداة والإخاء من قدم
العربي حامل السوط المشل للجمال
حل على بادية السودان كالسحر بالسنة والكتاب
يحمل في رحاله طموحه ولوحه وتمرتين في جراب
وشجر الأنساب
(...)

وابن كبرياء هذا الشعب، عينه، لسانه، ضميره، ويده
على العظيم..
فلذة من قومك

وقد توصلت الأطراف السياسية في السودان في مطلع عام ٢٠٠٥م إلى اتفاقية السلام الشامل، منبهة بذلك حالة من الاضطراب السياسي استمرت نحو خمسين عاماً. ولعلها تكون نافذة الوصول لحالة السلام الاجتماعي المنشودة في المستقبل؛ وهو أمر يرتبط بأمرين: أولهما دعم السياج الوطني والوحدة الوطنية في مفهوم "السوداني" وفق الحدود السياسية الحالية مع مراعاة التنوع الثقافي داخل هذا المفهوم، وثانيهما اللحاق بركب العالم على أساس علمي وانفتاح واع على المنجزات الإنسانية المعاصرة. إن دعم الشخصية القومية يجب أن يعنى بوضع صيغ التفاعل بين أجزاء البلاد المختلفة ولابد من إعطاء الفرص للكينونات المختلفة والثقافات المتعددة والمتنوعة للتفاهم والتفاعل في جو من المرونة فالسيادة الثقافية من مجموعة مهيمنة أصبحت غير ممكنة في ظل تنامي الوعي بالذاتية في أقاليم البلاد المختلفة: الجنوب، دارفور، جبال النوبة، وديار البجة، ..إلخ، إلا عن طريق الحوار الواعي آخذين في الاعتبار المصالح المشتركة والاحترام المتبادل بين مكونات "السوداني" المختلفة، والتي يجب حمايتها دستورياً. ولنذكر أن السودان بأقاليمه المختلفة يواجه مصيراً مشتركاً وهذا ما تؤكد حتمية التاريخ.

إن تأكيد وتعميق مفهوم الوحدة الوطنية، هو مفتاح الانعتاق من التخلف وسلبات الماضي. والتطور المنشود يعني وضع "السوداني" في إطار العصر وذلك بتأكيد الانتماء الوجداني للجذور الحضارية والأخذ بأساليب العصر في انفتاح رشيد على تجارب الأمم المتقدمة ولنذكر أن موكب التاريخ "لا يقف ليستردف المتخلفين" فلنجد السعي لنلحق بالركب "سودانيين" متحدين.

- (١) يوسف فضل حسن: "التمازج العرقي والثقافي وأثره في بناء الدولة السودانية، محاضرة قدمت في مؤتمر تاريخ الفونج، جامعة النيل الأزرق، ٢٠٠٥م. أنظر الصفحات من ١٧٣ حتى ١٩٥ من هذا الكتاب.
- (٢) إدريس سالم الحسن: "رؤية حول مسألتَي التعددية الثقافية والتعددية الإثنية في السودان"، في التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية في السودان، تحرير حيدر إبراهيم علي، القاهرة، ١٩٩٥.
- (٣) الشفيق خضر سعيد، "الهوية السودانية محصلة التنوع والتعدد"، في التنوع الثقافي، مرجع سابق، ص ص ٦٣-٦٤.
- (٤) خالد الكد: "الذاتية السودانية بين القومية والإثنية والعنصرية"، في التنوع الثقافي، مرجع سابق، ص ٨٧.
- (٥) إدريس سالم الحسن، مرجع سابق، ص ٣٧.
- (٦) نفسه، ص ٣٧.
- (٧) نفسه، ص ٣٧.
- (٨) نفسه، ص ٣٩.
- (٩) محمد عشري الصديق: "ماذا وراء الأفق"، جريدة حضارة السودان، العدد ٨١٨، الموافق ٣٠ أكتوبر ١٩٢٩، ص ص ٣٨-٥٤.
- (١٠) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ج ٢، ١٩٨٩م، ص ص ١١٢-١١٣.
- (١١) عمر حاج الزاكي، مملكة مروي: التاريخ والحضارة، وحدة تنفيذ السدود، الخرطوم، ٢٠٠٦، ص ص ٣٢-٣٣.
- (١٢) نفسه، ص ٣٣.

٧١٢
(١٣) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب،
ج ٢، ص ص ١١٤ - ١١٥.

(١٤) نفسه، ص ١١٥.

(١٥) نفسه، ص ١١٦.

(١٦) نفسه، ص ص ١١٧ - ١١٨.

(١٧) نفسه، ص ص ١١٩ - ١٢٢.

(١٨) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان

الشرقي، الخرطوم، ٢٠٠٣م، ط ٤، ص ١٥٤.

٢٧
(١٩) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ص
ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٢٠) أحمد محمد سيد أحمد، تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري

(١٨٨٥-١٨٢٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص

٢٤٣ - ٢٤٤.

٧٢٠
(٢١) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ص
١٢٦.

(٢٢) نفسه، ص ١٢٧.

(23) G. Markis, "The Construction of Categories: From the Era of
Colonialism in the Days of the Militant Islam" in:

التنوع الثقافي، مرجع سابق، ص ص ٤٦ - ٥٣.

(٢٤) خالد الكد، مرجع سابق، ص ص ٨٩ - ٩٠.

(٢٥) نفسه، ص ص ٩٠ - ٩١.

(٢٦) يوسف فضل حسن، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢٧) خالد الكد، مرجع سابق، ص ص ٩١ - ٩٢.

(٢٨) نفسه، ص ٩٣.

(٢٩) نفسه، ص ٩٣.

- (٣٠) عرفات محمد عبد الله، مجلة الفجر، العدد ٦، ١٩٣٤، ص ٢٥٥.
- (٣١) أحمد يوسف هاشم، مجلة الفجر، العدد ٩، ١٩٣٤، ص ٣٩٢.
- (٣٢) محمد إبراهيم النور، "الأدب القومي"، مجلة الفجر، العدد ٤، ١٩٣٤، ص ١٦٤.
- (٣٣) محمد أحمد المحجوب، مجلة الفكر، العدد ١٨، ١٩٣٥، ص ٥٧-٥٨.
- (٣٤) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ص ١٣٣.
- (٣٥) نفسه، ص ص ١٣٣-١٣٤.
- (٣٦) خالد الكد، مرجع سابق، ص ٩٤.
- (٣٧) محمد المهدي المجذوب، نار المجاذيب، الخرطوم، ١٩٦٩، ص ١٩٥.
- (٣٨) صلاح أحمد إبراهيم، غصبة الهبياني، بيروت، ١٩٦٥، ص ص ٤٣-٤٤.

